

مواطنون وسادة

التاريخ الاجتماعى للفكر السياسي الغربي
من العصور القديمة إلى القرون الوسطى

تأليف
إلين ميكسِنز وود

ترجمة
محمد فتحي خضر

2988

مواطنون وسادة

التاريخ الاجتماعي للفكر السياسي الغربي من العصور القديمة إلى القرون الوسطى

المركز القومى للترجمة
تأسس فى أكتوبر ٢٠٠٦ تحت إشراف: جابر عصفور
مدير المركز: أنور مغيث

- العدد: 2988
- مواطنون وسادة: التاريخ الاجتماعى للفكر السياسى الغربى من العصور القديمة إلى القرون الوسطى
- إلين ميكسنز وود
- محمد فتحى خضر
- الطبعة الأولى 2019

هذه ترجمة كتاب:

Citizens to Lords: A Social History of Western Political Thought
From Antiquity to the Middle Ages
By: Ellen Meiksins Wood

شارع الجبلاية بالأوبرا- الجزيرة- القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤
El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.
E-mail: nctegypt@nctegypt.org Tel: 27354524 Fax: 27354554

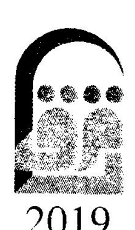
مواطنون وسادة

التاريخ الاجتماعى للفكر السياسي الغربي

من العصور القديمة إلى القرون الوسطى

تـــألـــيـــف : إلــين ميكـــسنز وود

ترجــمـــة : محمــد فتحــي خــضر



2019

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

ميكسنز وود، إلين
مواطنون وسادة : التاريخ الاجتماعى للفكر السياسى الغربى من العصور القديمة إلى القرون الوسطى، تأليف: إلين ميكسنز وود، ترجمة: محمد فتحي خضر . - القاهرة: المركز القومى للترجمة، ٢٠١٩
٣٥٢ ص، ٢٤ سم
١ - السياسة - نظريات .
٢ - السياسة - فلسفة .
(أ) خضر، محمد فتحى . (مترجم)
(ب) العنوان . ٣٢٠,٠١

رقم الإيداع ٢٠١٦/١٧٧٤٦
الترقيم الدولى: I.S.B.N - 978-977- 92 - 0780- 3
طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

تهدف إصدارات المركز القومى للترجمة إلى تقديم الاتجاهات والمذاهب الفكرية المختلفة للقارئ العربى وتعريفه بها، والأفكار التى تتضمنها هى اجتهادات أصحابها فى ثقافاتهم، ولا تعبر بالضرورة عن رأى المركز.

المحتويات

في ذكرى نيل وود

شكر وتقدير

كما حدث من قبلُ كثيرًا، أدين بشكرٍ خاص إلى جورج كومنينل، الذي قرأ مخطوطة الكتاب الأولى بأكملها، وأغدق عليَّ باقتراحاته الثاقبة والسخية المعتادة. أشكر أيضًا بول كارتليدج وجانيت كولمان وجوردون شوتشيت، الذين قرأوا أجزاءً من مخطوطة الكتاب الأولى وقدَّموا تعليقاتٍ مفيدة، ومع ذلك لا يمكن بالطبع اعتبارهم مسئولين عن فشلي في تبنِّي نصائحهم الثمينة. أما بيري أندرسون فقد تكرمتْ بالموافقة على طلبي الذي قدمته في اللحظات الأخيرة لقراءة النص الكامل قراءة سريعة، وقدَّمَتْ لي بعض الاقتراحات المفيدة. كما أتوجه بشكرٍ خاص إلى إد برودبنت، الذي لعب في براعةٍ دورَ القارئ العادي الذكي، وهو الجمهور المثالي الذي يحلم به كل كاتب. إنني أدين بالكثير لعينه النقدية اللمَّاحة، وكذلك لدعمه وتشجيعه المتواصلَين.

الدَّين الأكبر أحمله لنيل وود. منذ سنواتٍ عديدةٍ كنا قد قرَّرنا أن نؤلف معًا تاريخًا اجتماعيًّا للنظرية السياسية، لكن بصورةٍ ما لم نتمكن من عمل ذلك؛ إذ كانت هناك دومًا مشروعات أخرى تنتظر البدء فيها أو إتمامها. ومع ذلك، حين شرعت بعد وفاته في تولِّي هذه المهمة بنفسي، ظل بصورةٍ ما مشاركًا في تأليف الكتاب. لقد كان نيل وود هو أولَ مَن عرَّفني تاريخَ الفكر السياسي، وكان هو مَن سَكَّ مصطلح "التاريخ الاجتماعي للنظرية السياسية"، ولم يكن بالإمكان تنفيذ هذا المشروع لولا مجموعة الكتابات الثرية التي كتبها في هذا المجال، ولولا المثال الذي ضربه من حيث النزاهة البحثية الممزوجة بالانغماس الحماسي.

الفصل الأول

التاريخ الاجتماعي للنظرية السياسية

ما تعريف النظرية السياسية؟

كل حضارة تتسم بالتعقيد ولها قيادة حكومية منظمة لا مناص من أن تُنتج أفكارًا بشأن العلاقات بين القادة والأتباع، بين الحُكام والمحكومين، بين السلطة والجمهور. وسواءٌ اتخذ هذا الفكر شكل الفلسفة المنهجية أو الشعر أو الحكايات الرمزية أو الأمثال، في التقاليد الشفهية أو المكتوبة، فباستطاعتنا أن نُسمِّيه "الفكر السياسي". بيْدَ أن هذا الكتاب يُركِّز على نمطٍ خاصٍ للغاية من الفكر السياسي ظهر في الظروف السياسية الخاصة لليونان القديمة وتطوَّر عبر ألفَيْ عامٍ فيما نطلق عليه اليوم أوروبا ومستعمراتها[١].

---

(١) يفترض الفكر "السياسي"، في أي شكل من أشكاله، وجود تنظيم سياسي. ولأغراض هذا الكتاب، سوف أُطلق على هذا الشكل من التنظيم "الدولة"، وأُعرِّفها تعريفًا واسعًا فضفاضًا بحيث تشتمل على مجموعة واسعة التنوُّع من الأشكال بداية من دولة المدينة، أو polis، والمملكة البيروقراطية القديمة، وصولًا إلى الدولة القومية الحديثة، وإن كنا على مدار هذا الكتاب ستتاح لنا فُرص للحديث عن الاختلافات بين أنواع الدول المختلفة. الدولة، إذًا، هي "مجموعة متداخلة من المؤسسات تُنظِّم بواسطتها سلطة المجتمع على أساس أسمى من صلة الدم"؛ فهي تنظيم للسلطة يستتبع مطالبة بـ"الرفعة في تطبيق القوة الصريحة على المشكلات المجتمعية" ويتكون من "أدوات رسمية ومتخصصة للقسر" (Morton Fried, The Evolution of Political Society, New York: Random House, 1968, pp.229-30). تضم الدولة مؤسسات أخرى أقل عمومية، مثل: البيوت والعشائر والمجموعات التي تربطها صلة الدم ... إلخ، وتؤدي وظائف اجتماعية عامة تعجز مثل هذه المؤسسات عن تأديتها.

اخترع الإغريق، بصورةٍ ما، نموذجًا مميزًا خاصًّا بهم للنظرية السياسية، وهي استقصاء منهجي تحليلي للمبادئ السياسية، عامر بالتعريفات المشيدة بجهد جهيد والمناقشات الخلافية، يطبق التفكير النقدي على عملية البحث في أسس وشرعية القواعد الأخلاقية التقليدية ومبادئ الحق السياسي. ورغم وجود طرق عديدة أخرى للتفكير بشأن السياسة في العالم الغربي، فإن الكتابات التي ننظر لها بوصفها كلاسيكيات الفكر السياسي الغربي، القديم والحديث، تنتمي إلى تقليد النظرية السياسية الذي أرساه الإغريق.

أنتجت حضارات قديمة أخرى أكثر تقدمًا من الحضارة اليونانية القديمة — في كل شيء، من أساليب الزراعة إلى التجارة والملاحة وكل حِرفة يمكن تصوُّرها من حرف الفن الراقي — مجموعةَ كتابات واسعة عن جميع الممارسات الإنسانية، علاوةً على تنظيرات بشأن أصل الحياة وشكل الكون. لكن، إجمالاً، لم تتناول هذه الحضارات النظام السياسي بوصفه موضوعًا للتفكير النقدي المنهجي.

وباستطاعتنا، على سبيل المثال، مقارنة النموذج الإغريقي للتنظير السياسي عن مبادئ النظام السياسي بفلسفة الوصايا والأقوال المأثورة والنصائح والأمثلة التي أنتجتْها حضارة الصين القديمة التي كانت أكثر تعقيدًا وتقدُّمًا بكثير، والتي تمتعت بتقليدٍ للفكر السياسي يتسم بالثراء والتنوُّع. فالفلسفة الكونفوشيوسية، مثلاً، تتخذ شكل وصايا بشأن السلوك الملائم، وأمثال وحكايات رمزية يُضرب بها المثل، بحيث لا توصل دروسها السياسية بواسطة النقاش وإنما عن طريق التلميحات البارعة التي تحمل طبقاتٍ معقدةً من المعنى. أنتجتْ حضارة أخرى أكثر تقدُّمًا من حضارة الإغريق، وهي الحضارة الهندية، تقليدًا هندوسيًّا للفكر السياسي يفتقر إلى التفكير النظري والتحليلي الذي ميَّز الكتابات الهندية عن الفلسفة الأخلاقية والمنطق ونظرية المعرفة، معبرًا عن التزامه بالترتيبات السياسية القائمة في صيغٍ تعليميةٍ

دون أي مناقشات جدالية منهجية. كما يمكننا أيضًا مقارنة الفلسفة السياسية الكلاسيكية بشعر هوميروس الذي يدور حول المُثل والنماذج والأمثلة البطولية، أو حتى بالشعر السياسي لصولون، الذي سبق مباشرة ظهور دول المدن الكلاسيكية.

يمكن تتبُّع تقليد النظرية السياسية، على الصورة التي نعرفه عليها في الغرب، إلى الفلاسفة الإغريق القدماء، وأبرزهم بروتاجوراس وسقراط وأفلاطون وأرسطو، وقد أنتج سلسلة من المفكرين "الرواد" الذين صارت أسماؤهم مألوفة حتى لدى أولئك الذين لم يقرأوا أعمالهم ، ومنهم: القديس أوغسطينيوس والقديس توما الأكويني ومكيافيلي وهوبز ولوك وروسو وهيجل ومِل وغيرهم. إن كتابات هؤلاء المفكرين شديدة التنوُّع، لكنْ ثَمَّةَ أوجُهٌ تجمع بينهم، ورغم أنهم عادةً ما يحللون الدولة على الصورة التي هي عليها، فإن مسعاهم الأساسي هو النقد والتوصيف. إن لديهم جميعًا تصورًا عما يؤلف الحق وعن التنظيم الصحيح للمجتمع والحُكم. فما يُدرك بوصفه "حق" عادةً ما يكون مبنيًا على تصورٍ ما عن العدالة والحياة الصالحة أخلاقيًا، لكنه أيضًا يمكن أن ينبع من أفكار عملية بشأن ما هو مطلوب لحفظ السلام والأمن والرخاء المادي.

يُقدِّم بعض المنظِّرين السياسيين مخططاتٍ أساسيةً للدولة العادلة المثالية، بينما يحدد مفكرون آخرون الإصلاحات الخاصة بالحكومات الحالية ومقترحاتٍ لتوجيه السياسة العامة. وفي نظر هؤلاء جميعهم، تتعلق الأسئلة الأساسية بمن ينبغي أن يحكم، وكيف، أو بالصورة المُثلى للحُكم، وهم يتَّفقون بصفة عامة على أنه ليس من الكافي توجيه الأسئلة بشأن صورة الحُكم الفُضلى والإجابة عنها، وإنما علينا أيضًا أن نستكشف على نحوٍ نقديٍّ الأسسَ التي تقوم عليها مثل هذه الأحكام. إن هذه الأسئلة تقوم دائمًا على تصوُّر معين للطبيعة البشرية؛ أي تلك الصفات لدى البشر التي يجب رعايتها أو السيطرة عليها من أجل تحقيق نظام اجتماعي صحيح

وملائم. لقد شرح المنظِّرون السياسيون مُثلهم الإنسانية وتساءلوا عن نوعية التنظيمات السياسية والاجتماعية المطلوبة لتحقيق هذه الرؤية للإنسانية. وحين تُثار أسئلة كهذه، سريعًا ما تتبعها أسئلة أخرى، مثل: لماذا وتحت أي ظروف يُفترض بنا أن نطيع أولئك الذين يحكموننا، وهل يحق لنا أن نَعصيَهم أو نتمرد عليهم؟

قد تبدو هذه أسئلة بديهية، لكن فكرة توجيهها في حد ذاتها، فكرة أن مبادئ الحُكم أو الالتزام بطاعة السلطة إنما هي موضوعات ملائمة للتفكير المنهجي وتطبيق التفكير النقدي؛ هذه الأفكار لا يمكن أن تؤخذ كأمور مُسلَّم بها. إن النظرية السياسية تُمثل مَعلمًا ثقافيًّا لا يقل في أهميته عن التفكير العلمي أو الفلسفي المنهجي في طبيعة الأشياء والأرض والأجرام السماوية. وفي حقيقة الأمر، إن اختراع النظرية السياسية لهو أصعب في شرحه وتفسيره من ظهور الفلسفة الطبيعية والعلم.

فيما يلي، سنستكشف الظروف التاريخية التي اختُرعت فيها النظرية السياسية وكيفية تطوُّرها في سياقات تاريخية محددة، مع الوضع في الاعتبار على الدوام أن الكتابات الكلاسيكية للنظرية السياسية كُتبت استجابةً لظروف تاريخية محددة. في المعتاد كانت الأوقات التي شهدت القدر الأعظم من الإبداع في النظرية السياسية هي تلك اللحظات التاريخية التي اندلعت فيها الصراعات السياسية والاجتماعية بطرق خاصة مُلحة، وكان لها تبعات واسعة المدى. لكن حتى في الأوقات الأكثر هدوءًا أظهرت الأسئلة التي يتناولها المنظِّرون السياسيون نفسها بطرق مميزة تاريخيًّا.

يعني هذا أمورًا عديدة؛ فربما تفصل بيننا وبين المنظِّرين السياسيين قرون عدة، وبوصفهم معلقين على الحالة الإنسانية ربما يكون لديهم ما يقولونه بشأن جميع الأزمنة. لكن شأنهم شأن البشر جميعهم، ما هم إلا شخصيات تاريخية،

وسنحظى بفهمٍ أوسع بكثير لما قالوه، بل وحتى للكيفية التي ألقى بها ما قالوه الضوءَ على لحظتنا التاريخية الخاصة، حين نمتلك فكرةً ما عن الأسباب التي دعتهم لقوله، والأشخاص الذين وجَّهوا لهم أحاديثهم، والأشخاص الذين كانوا يتجادلون معهم (صراحةً وضمنًا)، والكيفية التي بدا عالَمهم المباشر عليها في نظرهم، وما آمنوا أنه ينبغي تغييره أو الحفاظ عليه. ليست هذه مجرد تفاصيل خاصة بسيرهم الشخصية أو حتى "خلفية" تاريخية؛ إذ يتطلب فَهْم ما يقوله المنظِّرون السياسيون معرفة الأسئلة التي يحاولون الإجابة عنها، وتلك الأسئلة تواجههم ليس بوصفها عقبات فلسفية وحسب، بل باعتبارها مشكلات حقيقيةً طرحتْها ظروف تاريخية معينة، في سياق أنشطة عملية وعلاقات اجتماعية وقضايا مُلحة ومظالم وصراعات محددة.

تاريخ النظرية السياسية

هذا الفهم للنظرية السياسية بوصفها نتاجًا تاريخيًّا لم يكن سائدًا على الدوام في أوساط الباحثين الذين يكتبون عن تاريخ الفكر السياسي، وربما لا يزال بحاجةٍ إلى التبرير، خاصة في مواجهة الاتهام القائل بأنه عن طريق إضفاء الصبغة التاريخية على أعمال الفكر السياسي العظيمة فإننا نحط من قدرها ونسفه منها، وننكر عليها أن تمتلك أي معنًى أو أهميةٍ تتجاوز لحظتها التاريخية الخاصة. سأحاول أن أشرح أسبابي وراء النهج الذي أنتهجه، وأدافع عنه، بَيْدَ أن هذا يتطلب أولاً رسم صورة للكيفية التي دُرِسَ بها الفكر السياسي في الماضي القريب.

في عقدَي الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين، في وقتٍ شهد إحياءً لدراسة النظرية السياسية، اعتاد المتخصصون الأكاديميون الجدل بلا نهاية بشأن طبيعة مجال دراستهم ومصيره. لكن إجمالاً كان من المنتظَر من المنظِّرين السياسيين، خاصة في الجامعات الأمريكية، أن يتبنَّوْا تقسيم الدراسات السياسية إلى دراسات "تجريبية" ودراسات "معيارية". في أحد المعسكرين كان يوجد علم السياسة

"الحقيقي"، الذي يزعم أنه يتناول علميًّا الحقائق الخاصة بالحياة السياسية كما هـي، بينما في المعسكر الآخر كانت هناك "النظرية"، حبيسة البـرج العـاجي للفلـسفة السياسية والتفكير ليس فيما هو موجود بالفعل، بل فيما ينبغي أن يكون موجودًا.

هذا التقسيم العقيم للمجال لا شك أنه كان يَدين بالكثير لثقافة الحرب الباردة، التي شجعت عمومًا ابتعاد الدراسات الأكاديمية عن النقد الاجتماعي اللاذع. وعلى أي حال، فَقَدَ علم السياسة الكثير من حدته النقدية، ولم يكن موضوع دراسـة هـذا "العلم" المزعوم هو الفعل البشري الإبداعي وإنما "السلوك" السياسي؛ ذلك الـسلوك الذي زُعم أنه بالإمكان فهمه بواسطة طرق كمية ملائمة للحركات الجبرية للأجسام المادية والذرات والكواكب.

هذه النظرة لعلم السياسة جرى تحدِّيها بالتأكيد من جانب مُنظِّرين سياسـيين، أبرزهم شيلدون وولين، الذي أكَّد كتابه ***Politics and Vision*** في فـصاحةٍ أهميـة الرؤية الإبداعية في التحليل السياسي.[١] لكن على الأقل لبعض الوقت بـدا بعـض المنظِّرين السياسيين راضين بقَبول الموضع المحدد لهم من جانب "أنصار المدرسة السلوكية" المفرطين في التأكيد على الجانب التجريبي، والذين كانوا يُهيمنون علـى أقسام العلوم السياسية في الولايات المتحدة. وقد بدا ذلك ملائمًا على نحـو خـاص لمُريدي ليو شتراوس، الذين عقدوا حلفًا غير مقدس مع أنصار المدرسة الـسلوكية بحيث اتفق كل فصيل منهما على احترام حُرمة نطاق الآخر.[٢] ومن ثـمَّ، يتـرك

(١) نُشرت الطبعة الأولى من كتاب Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought عام ١٩٦٠. ونُشرت أحدث طبعة مَزيدة مـن خـلال مطبعـة جامعـة برينستون في عام ٢٠٠٦.

(٢) ليس هذا هو الموضع المناسب للانخراط في نقاش بشأن آراء ليو شتراوس السياسية؛ فالقضية هنا هي نهجه نحو دراسة النظرية السياسية. وُلد شتراوس في ألمانيا عام ١٨٩٩ وهاجر إلى الولايات المتحدة في عام ١٩٣٧، وقد أثَّر تأثيرًا عظيمًا على دراسة النظرية الـسياسية فـي أمريكا الشمالية، خاصة بعد تعيينه في جامعة شيكاجو عام ١٩٤٩، ودشَّن مدرسة في التأويل حملها مريدوه وطلابهم من بعده على أعناقهم. ينطلق نهج شتراوس نحو النظرية السياسية من

أنصار المدرسة التجريبية الفلاسفة في سلام كي ينسجوا شباكهم المفاهيمية المعقدة، وفي المقابل لا يمد المنظِّرون "المعياريون" عيونهم بأي نظرة نقد للتحليلات السياسية التي تخرج من زملائهم التجريبيين. إن هجوم أتباع نهج شتراوس على "المدرسة التاريخية" جرى توجيهه صوب مُنظِّرين آخرين، تحت اسم الدفاع عن الحقائق الكونية والمطلقة ضد نسبوية الحداثة، ورغم أنهم هم ذاتهم سيَظهرون بمظهر الأنصار المؤثرين للمدرسة المحافظة الجديدة وبوصفهم آباءً روحيين فلاسفةً لنظم على غرار إدارة جورج بوش، فإن المنظِّرين السياسيين المُتبنِّين لنهج شتراوس من جيل سابق كانوا إجمالاً قانعين بمباشرة أجندتهم السياسية الرجعية المناهضة للحداثة (إن لم تكن مناهضة للديمقراطية) على الساحة الفلسفية، باستثناء المرات التي جنحوا فيها تمامًا خارج جدران العالم الأكاديمي كي يكتبوا خُطَبًا لسياسيي التيار اليميني. ويبدو أن زملاءهم "التجريبيين" قد فهموا أن أتباع نهج شتراوس، بمشاغلهم السرية، بل وحتى الصوفية الفلسفية، لا يمثلون أي تحدٍّ لضحالة وخواء علم السياسة "التجريبي".

= مقدمة أساسية مفادها أن الفلاسفة السياسيين، المعنيين بالحقيقة والمعرفة بدلا من الآراء المحضة، أُجبروا على مدار التاريخ المكتوب على إخفاء آرائهم، بغية ألا يخضعوا للمحاكمة والإيذاء؛ ومن ثَمَّ يرى شتراوس أنهم تبنَّوا نمطا "سريًّا" للكتابة، وهو ما يجبر المفسرين من الباحثين على أن يقرأوا ما بين السطور. وهذا القسر، الذي يبدو أن شتراوس يقترحه، تفاقم بسبب حلول الحداثة، والديمقراطية الشعبية تحديدًا، وهما الأمران (بصرف النظر عن فضائلهما الأخرى التي قد يمتلكانها) المحكومان في النهاية بالرأي، وربما بالعداوة تجاه الحقيقة والمعرفة. يرى أتباع نهج شتراوس أنفسهم بوصفهم أخوية خاصة ذات حظوة من حيث إمكانية وصولهم إلى المعنى الحقيقي للفلسفة السياسية، مانحين أنفسهم حرية شديدة في التأويل تنأى بهم عن النص الحرفي بطرق لا يسمح بها أكثر الباحثين لأنفسهم. ومن نافلة القول : إن هذا النهج ينحو إلى الحد من إمكانية الجدل بين أتباع نهج شتراوس وبين أولئك الخارجين عن هذه الأخوية، نظرا لأن التأويلات الأخرى للنصوص يمكن صرف النظر عنها بديهيًّا باعتبارها عامية عن المعاني "السرية" للنص. ورغم الحط الشديد لمكانة علم السياسة "التجريبي" على يد أتباع نهج شتراوس، فإن طرقهم عززت تضمين نظرية سياسية "معيارية" في نطاقها الأنوي الخاص.

ومع هذا لم يكن أتباع نهج شتراوس هم الوحيدين الذين تقبلوا الفصل الأنيق بين التجريبي والمعياري، أو بين النظرية والتطبيق. فعلى الأقل، كان ثَمَّةَ رأي شائع مفاده أن البحث التفصيلي في حقائق السياسة، رغم أنه أمر مقبول في نظر البعض، لم يكن بالأمر الذي ينبغي على المنظِّرين السياسيين عمله. وقد تبين أن العمل الرائد الذي قام به المنظر السياسي الكندي سي. بي. ماكفرسون، الذي استحدث نهجًا مختلفًا لدراسة النظرية السياسية عن طريق وضع المفكرين الإنجليز في فترة القرن السابع عشر في سياق ما سمَّاه "مجتمع السوق الاستحواذي"، يتجاوز بكثير كونه تحوُّلاً عارضًا عن الدراسات الأنجلوأمريكية السائدة.(١) إن الباحثين الذين دَرَسوا تاريخ الفكر السياسي ودرَّسوه، أي "كلاسيكيات الفكر" الغربي، لم يتفقوا دائمًا مع رأي شتراوس اللاتاريخي، لكنهم كانوا في المعتاد أكثر نفورًا من التاريخ. وقد تعامل الكثيرون منهم مع "العظماء" باعتبارهم عقولاً خالصة تسمو فوق الصراع السياسي، وأي محاولة لغرس هؤلاء المفكرين في أرضية تاريخية راسخة، أيْ محاولة لمعاملتهم على أنهم شخصيات تاريخية حية تتنفس انخرطت في شغف في عالم السياسة الخاص بمكانهم وزمانهم، رُفضت بوصفها تسفيهًا لهم، وأنها تحط من شأن رجال عظام وتختزلهم إلى محض خطباء شعبويين وكُتاب منشورات وأبواق دعائية(٢).

وفق هذا الرأي، ما ميَّز الفلسفة السياسية الحقيقية عن "الأيديولوجية" البسيطة هو أنها ارتقت فوق الصراع السياسي والتحزُّب؛ إذ إنها تناولت مشكلات عامة دائمة، ساعية إلى التوصُّل إلى مبادئ للنظام الاجتماعي والتنمية البشرية تُعَد

---

(١) نشر كتاب The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke من جانب مطبعة جامعة أكسفورد في عام ١٩٦٢، لكن ماكفرسون كان قد نشر في عقد الخمسينيات بالفعل مقالات يطبق فيها نهجه السياقي. ورغم اختلافي معه في بعض المواضع، ورغم أنني أعتبر فكرة "مجتمع السوق الاستحواذي" الخاصة به تجريدًا لا تاريخيًّا بدرجة ما، لكن من المؤكد أنه شقَّ سبيلًا جديدًا مهمًّا.

(٢) انظر على سبيل المثال Dante Germino, Beyond Ideology: The Revival of Political Theory (New York: Harper and Row, 1967).

صالحة لكل البشر في كل زمان ومكان. أما عن الأسئلة التي يثيرها الفيلسوف السياسي الحق، كما يقال، فهي عابرة للتاريخ بطبيعتها: ما الذي يعنيه كون المرء إنسانًا بحق؟ أيُّ نوع من المجتمعات يسمح بالتنمية الكاملة لذلك الإنسان؟ ما المبادئ العامة للنظام الصحيح للأفراد والمجتمعات؟

يبدو أنه خطر لمعارضي هذا الرأي أنه حتى الأسئلة "العامة" يمكن أن تُسأل ويُجاب عنها بطرق كانت تخدم مصالح سياسية فورية معينة دون غيرها. أو أن هذه الأسئلة والإجابات يمكن حتى أن يُقصد منها المشايعة الحزبية المتحمسة. على سبيل المثال، يمكن للمُثُل الإنسانية التي اعتنقها الفلاسفة أن تكشف الكثير عن التزاماتهم الاجتماعية والسياسية وعن مواقفهم حيال الصراعات الدائرة في أيامهم. وعدم الإقرار بهذا كان يعني أن هؤلاء الباحثين لم يروْا فائدة تقريبًا من وراء محاولة فهم الكتابات الكلاسيكية عن طريق وضعها في السياق المكاني والزماني الخاص بالمؤلف. إن إقران الفكر السياسي بالسياق، أو "سوسيولوجيا المعرفة"، قد يخبرنا بشيء عن الأفكار والدوافع الخاصة بالأفراد الأقل شأنًا، سواءٌ الأشخاص أو أنصار الأيديولوجيات، بَيْدَ أنه لا يمكنه أن يخبرنا بشيء يستحق المعرفة عن أي فيلسوف عظيم الشأن؛ عن أي عبقري مثل أفلاطون.

كان من الحتمي أن تُنتِج هذه النظرة اللاتاريخية الساذجة ردَّ فعل، وظهرت مدرسة فكرية مختلفة للغاية، باغتت منافسيها وسحبت البساط من تحت أقدامهم فور ظهورها. لقد ظهرت المدرسة التي صارت تُعرف باسم "مدرسة كامبريدج"، ولو ظاهريًا، بهدف الذهاب إلى أقصى طرف النقيض، وذلك عن طريق إضفاء الصبغة التاريخية على نحو جذري على كتابات النظرية السياسية، عظيم الشأن منها وصغيره، وحرمانها من أي معانٍ أوسع تتجاوز اللحظة المحلية التي شهدت مولدها. ويمنحنا كوينتن سكينر، أبرز مناصري هذا النهج، في مقدمة نصِّه الكلاسيكي *The Foundations of Modern Political Thought*، توصيفًا لنهجه

يبدو مناقضًا على نحو مباشر لعمليات التقسيم التي بُني عليها النهج اللاتاريخي؛ إذ يعارض الفصل الحاد بين الفلسفة السياسية والأيديولوجية، وكذلك المقابلة السطحية بين "التجريبي" و"المعياري". يذهب سكينر إلى أننا نستطيع تفهُّم تاريخ النظرية السياسية على النحو الأمثل عن طريق معاملته جوهريًّا بوصفه تاريخًا للأيديولوجيات، وهذا يتطلب اقترانًا سياقيًّا تفصيليًّا. "إنني أرى أن الحياة السياسية نفسها تحدد المشكلات الأساسية للمُنظِّر السياسي، جاعلة طيفًا معينًا من القضايا يظهر على نحو إشكالي، وطيفًا مقابلاً من الأسئلة يصير الموضوعات الرئيسية للنقاش"(١)

الفائدة الرئيسية لهذا النهج، كما يكتب سكينر، هو أنه يمدنا "بوسيلة للحصول على قدرٍ من التبصُّر بالمعنى الذي يقصده المؤلف يفوق ما يمكن أن نأمل في تحقيقه من خلال قراءة النص نفسه ببساطة "مرارًا وتكرارًا" كما يقترح أنصار النهج "القائم على النص" كعهدهم."(٢) لكن ثَمّةَ ميزة أخرى:

سيكون من الواضح الآن سبب تأكيدي على أنه لو أن تاريخ النظرية السياسية كُتب بالأساس بوصفه تاريخًا للأيديولوجيات، فقد تكون إحدى نتائج ذلك هي الفهم الأوضح للروابط بين النظرية والممارسة السياسيتين. ويبدو الآن أنه من خلال استعادة المفردات المعيارية المتاحة لأي وكيل بعينه بغية توصيف سلوكه السياسي، فإننا في الوقت عينه نُدلل على وجود أحد القيود على سلوكه نفسه. وهذا يقترح أنه من أجل تفسير سبب تصرُّف هذا الوكيل على النحو الذي يتصرف عليه، فإننا مُجبَرون على الإشارة إلى هذه المفردات؛ لأنها تُعد جليًّا أحد العوامل المحدِّدة للفعل الخاص به. وهذا بدوره يقترح أننا إذا أردنا تركيز تواريخنا على دراسة هذه المفردات، فربما نكون قادرين على توضيح الطرق المحددة التي يعتمد بها تفسير السلوك السياسي على دراسة الفكر السياسي.

---

(١) انظر Quentin Skinner, The Foundations of Modern Political Thought, Volume 1: The Renaissance (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), p. xi.

(٢) المصدر السابق، p. xiii

بعد ذلك يمضي سكينر في بناء تاريخ للفكر السياسي الغربي في عصر النهضة وعصر استعادة الملَكية، وخاصة فكرة "الدولة" بعد اكتسابها معناها الحديث، عن طريق استكشاف المفردات السياسية المتاحة للمفكرين والممثلين السياسيين، ومجموعات الأسئلة المحددة التي فرضها التاريخ على أجنداتهم. واستراتيجيته الأساسية، في هذا الموضع وغيره، هي توسيع شبكة دراسته بما يتجاوز ما ذهب إليه مؤرخو الفكر السياسي في المعتاد؛ بحيث لا يتدبر فقط أبرز المنظِّرين، بل كما يعبر عن الأمر: "يتدبر المصفوفة الاجتماعية والفكرية الأشمَل التي نبعت من ثناياها أعمالهم"[١] إنه لم ينظر فقط إلى أعمال العظماء، بل نظر أيضًا إلى "الإسهامات المعاصرة العابرة في الفكر السياسي والاجتماعي"، بوصفها سبيلاً للتعرُّف على المفردات والافتراضات الرائجة بشأن المجتمع السياسي، والتي كانت ترسم ملامح النقاش في أماكنَ وأزمنةٍ بعينها.

يتمتع نهج سكينر بنقاط قوة مؤكدة وواضحة للغاية، وقد طبق أعضاء آخرون بمدرسة كامبريدج هذه المبادئ، كثيرًا وعلى نحوٍ شديد الفاعلية، على تحليل مفكرين بعينهم أو "تقاليد خطابية" معينة، خاصة تلك المرتبطة بإنجلترا في بدايات العصر الحديث. إن الافتراض القائل بأن المسائل السياسية التي تناولها المنظِّرون السياسيون، بمن فيهم أولئك العظام منهم، إنما تثيرها الحياة السياسية الواقعية وتُشكلها الظروف التاريخية التي تنبع داخلها؛ يبدو افتراضًا منطقيًّا نابعًا من الفطرة السليمة.

لكن الكثير يعتمد على ما تعتبره مدرسة كامبريدج سياقًا ذا صلة، وسريعًا ما يصير واضحًا أن الاقتران السياقي له معنًى يختلف عما يمكن أن نستمده من إشارة سكينر إلى "المصفوفة الاجتماعية والفكرية"؛ إذ يتضح أن المصفوفة "الاجتماعية"

---

(١) المصدر السابق، p. x.

ليس لها علاقة كبيرة بـ "المجتمع" ذاته، أو بالاقتصاد أو حتـــى بنظـــام الحكـــم. إن السياق الاجتماعي نفسه سياق فكري، أو على الأقل يتحـــدد مـــا هـــو "اجتمـــاعي" بواسطة المفردات الموجودة، دون غيرها. إن "الحياة السياسية" التي تحدد أهـــداف النظرية هي في جوهرها لعبة لغوية. وفي النهاية، يعني إضفاء السياق على النص وضعه بين نصوص أخرى، بين طيفٍ من المفردات واللغات الخطابية والنمـــاذج الأيديولوجية على مستويات شكلية متعددة، بدايةً من كلاسيكيات الفكـــر الـــسياسي ووصولاً إلى المقالات العابرة أو الخُطَب السياسية. فما ينتج عن هجوم سكينر على التواريخ النصية الخالصة أو على التاريخ المجرد للأفكار إنما هو نوع آخـــر مـــن التاريخ النصي، نوع آخر من تاريخ الأفكار، وهو بالتأكيد أكثر تعقيدًا وشمولاً مما ذهبنا إليه من قبل، لكنه ليس أقل تقييدًا بالنصوص المبتورة إلا قليلاً.

ويكشف لنا بيان بما يغيب عن تاريخ سكينر الشامل للأفكار الـــسياسية مـــن عام ١٣٠٠ حتى عام ١٦٠٠ عن قصور "سياقاته" على نحوٍ شـــديد الوضـــوح. إن سكينر يتعامل مع فترةٍ تُميزها تطورات اجتماعية واقتصادية كبيرة، ألقت بظلالهـــا الثقيلة على نظريات وممارسات المفكرين والممثلين السياسيين الأوروبيين. ومـــع ذلك لا يوجد في كتابه أي اعتبار ذي وزن للزراعـــة أو الطبقـــة الأرســـتقراطية والفلاحين، أو توزيع الأراضي والانتفـــاع بهـــا، أو التقسيم الاجتماعـــي للعمـــل، أو الاحتجاج والصراع الاجتماعيَّيْن، أو التعداد السكاني أو التمـــدن أو المقايضـــة أو التجارة أو الصناعة أو مواطني المدن.(١)

من الصحيح أن الشخصية الرئيسية الأخرى المؤسِّسة لمدرسة كامبريـــدج، جيه. جي. إيه. بيكوك، يبدو من الظاهر أكثر اهتمامًا بالتطورات الاقتصادية ومـــا

---

(١) انظـــر Neal Wood, John Locke and Agrarian Capitalism (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1984) p. 11.

يبدو أنه عوامل اقتصادية، مثل "اكتشاف" (حسب كلمات بيكوك) رأس المال وظهور "المجتمع التجاري" في بريطانيا في القرن الثامن عشر. ومع ذلك فإن توصيفه لهذا "الاكتشاف المفاجئ والصادم" يُعد بصورة ما أكثر انفصالاً عن العمليات التاريخية مقارنةً بتوصيف سكينر للدولة.(١) واللحظة الحاسمة في نظر بيكوك هي تأسيس بنك إنجلترا الذي أحدث، حسب زعمه، تحوُّلاً كاملاً في الملْكية؛ إذ غيَّرها تمامًا من حيث الهيكل والأخلاقيات، وذلك على نحوٍ "مباغت مذهل" في منتصف تسعينيات القرن السابع عشر، وقد صاحب هذا تغيرات مفاجئة في سيكولوجيا السياسة. لكن وفق هذا الرأي فإن بنك إنجلترا، وفي الواقع المجتمع التجاري، يبدو أنه ليس لهما تاريخ على الإطلاق؛ فقد ظهرا كاملَين تمام الاكتمال على نحوٍ مباغت، كما لو أن التحولات في الملْكية والعلاقات الاجتماعية في القرنين السادس عشر والسابع عشر وتَشَكُّل الرأسمالية الزراعية الإنجليزية، أو المنظومة المصرفية الخاصة المرتبطة بتطوُّر الملْكية الرأسمالية والتي سبقت تأسيس البنك المركزي؛ كما لو أن كل هذا لم يلعب أي دور في توطيد الرأسمالية التجارية في القرن الثامن عشر. إن توصيفاً لا تاريخيًّا على نحوٍ جليٍّ مثل هذا يصير ممكنًا، في نظر بيكوك ربما بدرجةٍ أكبر من سكينر؛ لأن التاريخ ليس له علاقة كبيرة بالعمليات الاجتماعية، ولأن النقلات التاريخية تتجسَّد فقط بوصفها تحوُّلات في لغة السياسة؛ ومن ثَمّ فإن التغيرات في لغة الخطاب، التي تمثل ذروة أي تحوُّل اجتماعي وسنده، تُقدَّم بوصفها أصل هذا التحول وسببه.

ومن ثَمَّ، ما يُفهَم بوصفه "تاريخ" الفكر السياسي يُعد، في نظر سكينر وبيكوك، لا تاريخيًّا، ليس فقط من حيث فشله في التعامل مع التطورات التي تُعتبر

---

(١) انظر J.G.A. Pocock. Virtue3 Commerce. and History (Cambridge: Cambridge University Press. 1985). p. 108. ليس هذا الكتاب هو الموضع الملائم للاستفاضة في رأي بيكوك و"المجتمع التجاري"؛ إذ سيحتاج هذا إلى كتاب آخر مكرس لهذه الفترة التاريخية.

وفق أي حساباتٍ تطوُّرات تاريخية حاسمة في الفترات ذات الصلة، بل أيضًا في افتقاره إلى أي "عملية". وعلى نحوٍ خاص، ما التاريخ في نظر مدرسة كامبريدج إلا سلسلة من الوقائع الخاصة المنفصلة شديدة المحلية، على غرار المجادلات السياسية الحادثة في أزمنة وأوقات معينة، والتي ليس لها علاقة واضحة بالتطوُّرات الاجتماعية الأشمل أو بأي عمليات تاريخية، كبيرةً كانت أم صغيرة.(١)

إلا أن هذا الإصرار على ما هو محلي وخاص لا يَحُول دون تدبُّر النطاقات الأكبر للزمان والمكان. إن "التقاليد الخطابية"، التي هي محور تركيز مدرسة كامبريدج، تغطي فترات طويلة، تصل إلى قرن كامل أو أكثر من هذا أحيانًا. قد يَعبُر أيٌّ تقليدٍ الحدودَ القوميةَ بل والقارات كذلك، وقد يكون لونًا أدبيًّا معينًا محدودًا بدرجة ما من حيث النطاق الزماني والجغرافي، مثل أدب "مرآة الأمراء" الذي استكشفه سكينر على نحوٍ شديد الفاعلية كي يحلل أعمال مكيافيلي، أو كما يبدو بوضوحٍ في حالة بيكوك، قد يكون متعلقًا بلغة "المجتمع التجاري"، التي ميَّزت القرن الثامن عشر، أو تقليد "الإنسانوية المدنية" الذي تمتع بحياة أطول وكان له نطاق أوسع. لكن بصرف النظر عن الفترة الزمنية أو المدى المكاني، يلعب تقليد لغة الخطاب دورًا في تحليل النظرية السياسية لا يختلف بالكاد عن الدور الذي تلعبه حِقَب معينة (تكون هي ذاتها نتيجة تفاعل خطابات متعددة)، مثل "جدال المشاركة" الذي يحلل سكينر هوبز في إطاره، أو "أزمة الإقصاء" التي استدعاها آخرون في تحليلاتهم للوك. في كلتا الحالتين تكون السياقات نصوصًا، ولا نرى عند أيٍّ من طرفَي الطيف التاريخي لمدرسة كامبريدج، من الأحداث شديدة المحلية إلى تقليد لغة الخطاب الطويل والواسع الانتشار؛ لا نرى أي علامة على حركة

---

(١) للاطلاع على مناقشة نقدية لتناول سكينر "المجزأ" أو "العرضي" للتاريخ، انظر Cary Nederman, "Quentin Skinner's State: Historical Method and Traditions of Discourse", Canadian Journal of Political Science, Vol. 18, No. 2, June 1985, pp. 339-52.

تاريخية، أو ملاحظة للرابطة الديناميكية بين إحدى اللحظات التاريخية ولحظة أخرى، أو بين الأحداث السياسية والعمليات الاجتماعية التي تقوم عليها. ونتيجةً لذلك، تتحوّل العمليات التاريخية الطويلة إلى أحداث سياسية عارضة.

تتشارك مدرسة كامبريدج في تصوُّرها للتاريخ في شيء جوهري مع النزعات "ما بعد الحداثية" الرائجة؛ فلغة الخطاب في نظر كلتيهما هي الممارسة الجوهرية، بل في الواقع الوحيدة، للحياة الاجتماعية، ويتحلل التاريخ إلى شيء عارض. إن كلتا المدرستين تستجيبان إلى "التوصيفات الكبرى" ليس عن طريق التمحيص النقدي لفضائلها ورذائلها، بل بنبذ العمليات التاريخية جملةً وتفصيلاً.

التاريخ الاجتماعي للنظرية السياسية

يبدأ "التاريخ الاجتماعي للنظرية السياسية"، وهو موضوع هذا الكتاب، انطلاقًا من الافتراض القائل بأن المفكرين السياسيين العظام من الماضي كانوا منغمسين على نحوٍ حميمٍ في قضايا أزمنتهم وأماكنهم.[١] وقد صحَّ هذا حتى حين كانوا يتناولون هذه القضايا من منظور فلسفي مرتفع، وعند التحاور مع الفلاسفة الآخرين في الأزمنة والأماكن الأخرى، وكذلك — أو بالأحرى وخصوصًا — عندما كانوا يسعَوْن إلى ترجمة أفكارهم إلى مبادئ عامة صالحة لكل زمان ومكان. في كثيرٍ من الأحيان اتخذت معالجاتهم شكل تحيُّز لقضية سياسية محددة قابلة للتمييز، أو حتى تعبيرات شفافة بقدرٍ ما عن مصالح معينة؛ مصالح حزب بعينه أو طبقة بعينها. بَيْدَ أن التزاماتهم الأيديولوجية يمكن كذلك التعبير عنها في رؤيةٍ أكبر للمجتمع الصالح والمُثُل الإنسانية.

---

(١) للاطلاع على مناقشة لمصطلح "التاريخ الاجتماعي للنظرية السياسية"، انظر Neal Wood, "The Social History of Political Theory", Political Theory, Vol. 6 No. 3, August 1978, pp. 345-67.

في الوقت عينه، ليس الفلاسفة السياسيون العظام مناصرين على طول الخط لسلطةٍ ما أو أبواقًا دعائية. لا شك في أن النظرية السياسية هي ممارسة في الإقناع، لكن أدواتها هي الخطاب والجدال المتعقّلان، في محاولة صادقة للعثور على حقيقةٍ من نوع ما. ومع ذلك، رغم أن هؤلاء "العظام" مختلفون عن المفكرين والممثلين السياسيين الأقل شأنًا، فإنهم ليسوا أقل بشريةً منهم أو تجذُّرًا في التاريخ؛ فحين استكشف أفلاطون مفهوم العدالة في محاورته "الجمهورية"، أو حين فصّل المستويات المختلفة للمعرفة، كان بالتأكيد يفتح الباب أمام أسئلة فلسفية كبيرة، وكان بالتأكيد يبحث عن حقائقَ عامةٍ متسامية. إلا أن المسائل التي أثارها، وكذلك الإجابات التي قدّمها، كانت مدفوعة (كما سأذهب في فصلٍ لاحق) بتناوله النقدي للديمقراطية الأثينية.

من المؤكد أن الإقرار ببشرية المفكرين السياسيين وانخراطهم التاريخي لا يعني الحطَّ من شأنهم أو إنكار ما يتّسمون به من عظمة؛ فعلى أي حال، دون تعريض الأفكار للتمحيص التاريخي النقدي، من المستحيل تقييم المزاعم القائلة بأنها شاملة أو أنها حقائق متسامية. إن المقصد هنا بكل تأكيد هو استكشاف أفكار أهم المفكرين السياسيين، لكن هؤلاء المفكرين سيُعامَلون دائمًا باعتبارهم بشرًا من لحمٍ ودمٍ منخرطين في شئون مجتمعاتهم، ومنغمسين ليس فقط في التراث الفكري الثري من الأفكار التي ورثوها عن الفلاسفة السابقين عليهم، أو ببساطةٍ على خلفية المفردات المتاحة الخاصة بأزمنتهم وأماكنهم، بل منغمسين أيضًا في سياق عملياتهم الاجتماعية والسياسية التي شكلت عالمهم المباشر.

هذا التاريخ الاجتماعي للنظرية السياسية، في تصوُّره للسياقات التاريخية، ينبع من افتراضات جوهرية معينة، تنتمي إلى تقليد "المادية التاريخية"، ومفادها أن: البشر يدخلون في علاقاتٍ بعضُهم مع بعضٍ ومع الطبيعة كي يضمنوا لأنفسهم

البقاء والتكاثر الاجتماعي. ومن أجل فهم الممارسات الاجتماعية والمنتجات الثقافية لأي زمان ومكان، نحن بحاجةٍ إلى معرفة شيءٍ ما عن تلك الظروف الخاصة بالبقاء والتكاثر الاجتماعي، وعن الطرق المحددة التي كان الناس يتفاعلون بها مع الظروف المادية للحياة، وعن الطرق التي كان يتفاعل بها بعض الناس مع عمل الآخرين، وعن العلاقات بين الأشخاص الذين يُنتجون وأولئك الذين يستولون على ما يُنتجه غيرهم، وعن أشكال الملْكية التي تظهر من هذه العلاقات الاجتماعية، وعن الكيفية التي يتم بها التعبير عن هذه العلاقات على صورة سيطرةٍ سياسية، وكذلك مقاومة وصراع.

لا يعني هذا، بكل تأكيد، القول بأن بمقدورنا أن نتنبأ بأفكار أي مُنظِّر أو "نستشفَّها" من واقع موقعه الاجتماعي أو طبقته التي ينتمي إليها. بل المقصد هنا ببساطةٍ أن الأسئلة التي تواجه أي مفكرٍ سياسي، مهما كانت تبدو أبدية وعامة، إنما تُطرَح أمامه في أشكال تاريخية محددة. توافق مدرسة كامبريدج على أنه من أجل فهم الإجابات التي يقدمها المنظِّرون السياسيون، علينا أن نعرف شيئًا عن الأسئلة التي يحاولون الإجابة عنها، وأن ذلك الوضع التاريخي المختلف يطرح مجموعة مختلفة من الأسئلة. لكن في حالة التاريخ الاجتماعي للنظرية السياسية، لا تُطرح هذه الأسئلة عن طريق الجدالات السياسية فقط، ولا على مستوى الفلسفة والسياسة العليا فقط، بل تُطرح كذلك عن طريق الضغوط والتوترات الاجتماعية التي تُشكل التفاعلات الإنسانية خارج المجال السياسي وفيما وراء عالم النصوص.

هذا النهج يختلف عن نهج مدرسة كامبريدج، سواءٌ من حيث نطاق ما يُعد "سياقًا"، أو من حيث الجهد المبذول لفهم "العمليات" التاريخية. قد تخبرنا الأحداث الأيديولوجية العارضة، مثل "جدال المشاركة" أو "أزمة الإقصاء"، بشيءٍ عن مفكرين أمثال هوبز أو لوك، لكن إذا لم نستكشف الكيفية التي وضع بها هؤلاء

المفكرون أنفسهم داخل العمليات التاريخية التي كانت تشكِّل العالم، فمن العسير أن نرى الكيفية التي نستطيع بها التمييز بين المنظِّرين العظام وكُتاب الشأن العام ذوي الأثر السريع الزوال.

إن التطوُّرات الطويلة الأمد في العلاقات الاجتماعية وصور المِلْكية وتشكُّل الدول؛ تتسبَّب من حين إلى آخر في اندلاع جدالات سياسية-أيديولوجية معينة، ومن الصحيح دون شكٍّ أن النظرية السياسية تنحو إلى الازدهار في لحظات كهذه، حين يتدخل التاريخ على نحوٍ مؤثرٍ في الحوار بين النصوص أو التقاليد الخطابية. إلا أن مفكرًا كبيرًا مثل جون لوك، رغم أنه كان بالتأكيد يستجيب لجدالات سياسية محددة ووقتية، كان يثير أسئلة جوهرية أكبر بشأن العلاقات الاجتماعية والمِلْكية والدولة ولدتها تحولات اجتماعية أكبر وتوترات هيكلية؛ على وجه الخصوص تلك التطورات التي نربطها بـ "بزوغ الرأسمالية". من نافلة القول: إن لوك لم يكن يعرف وقتها أنه كان يشهد تطوُّر ما نُطلق عليه اسم الرأسمالية، لكنه كان يتعامل مع المشكلات التي أثارتها تحولات الرأسمالية المميزة في المِلْكية والعلاقات الطبقية والدولة. ومن شأن فصله عن هذا السياق الاجتماعي الأكبر أن يُضعف أعماله ويسلبها قدرتها على إجلاء لحظتها التاريخية الخاصة، فضلاً عن "الحالة الإنسانية" عمومًا.

ما دامت الخبرات التاريخية المختلفة تُنتج مجموعاتٍ مختلفةً من المشكلات، يستتبع ذلك أن هذه التفاوتات ستكون أيضًا قابلة للرصد في "تقاليد خطابية" متعددة؛ فعلى سبيل المثال، ليس كافيًا أن نتحدث عن خبرة تاريخية غربية أو أوروبية، يعرفها تراث فلسفي وثقافي مشترك؛ بل علينا أيضًا أن نبحث عن الاختلافات بين أنماط علاقات المِلْكية المتنوعة والعمليات المتنوعة لتشكُّل الدول التي ميَّزت المجتمع الأوروبي عن غيره وأنتجت أنماطًا مختلفة من الاستقصاء النظري، ومجموعات مختلفة من الأسئلة التي على المفكرين السياسيين تناولها.

إن تعدُّد "لغات الخطاب" لا يُعبِّر ببساطة عن خصوصيات شخصية أو حتى قومية في الأسلوب الفكري بين الفلاسفة السياسيين المنخرطين في حوارٍ، بعضهم مع بعض، عبر الحدود الجغرافية والزمنية. وبالقدر الذي يتفكر به الفلاسفة السياسيون حقًّا في التقاليد الفلسفية وكذلك في المشكلات التي تطرحها الحياة السياسية، تتسم "لغاتهم الخطابية" بالتنوُّع في جزءٍ كبيرٍ منها، وسبب ذلك أن المشكلات السياسية التي يتناولونها تتسم هي الأخرى بالتنوع. على سبيل المثال، طُرحت المشكلات المتعلقة بالدولة نفسها تاريخيًّا في صور متباينة، حتى في حالة دولتين متجاورتين عن قرب مثل إنجلترا وفرنسا.[١]

بل إن "الأسئلة الدائمة" ظهرت في صور عديدة متباينة؛ فما يُعَد بمنزلة قضية بارزة من شأنه أن يتباين وفقًا لطبيعة المتبارين الرئيسيين، أي القوى الاجتماعية المتنافسة المؤثرة، والمصالح المتعارضة موضع النقاش. فهيئة المشكلات النابعة من صراع كذلك الذي نشب في بدايات إنجلترا الحديثة بين أصحاب الأراضي "من دعاة التحسين" والعامة المعتمدين على استمرار الأراضي المشاع والخراب؛ من شأنها أن تختلف عن تلك التي ظهرت في فرنسا بين الفلاحين والإقطاعيين والدولة المتلهفة على تحصيل الضرائب. وحتى في داخل الترتيب التاريخي أو القومي ذاته، فما يبدو مشكلةً في نظر العامة أو الفلاحين لن يبدوَ بالضرورة كذلك في نظر المزارعين من السادة أو الإقطاعيين أو أصحاب المناصب المَلَكية. إننا لسنا بحاجةٍ إلى اختزال المفكرين الفلسفيين إلى "متصارعين على الجوائز" في سبيل هذا الصالح الاجتماعي أو ذاك كي نُقِر بأهمية تحديد الكوكبة الخاصة من المشكلات التي طرحها التاريخ أمامهم، أو كي ندرك أن "الحوار" الذي انخرطوا فيه ليس ببساطةٍ جدالاً سرمديًّا مع فلاسفة عديمي الجذور، وإنما هو انخراط مع ممثلين تاريخيين أحياء، سواءٌ من يُهيمنون أو من يقاومون.

---

(١) ناقشتُ هذه الاختلافات بقدرٍ من الاستفاضة في كتاب: The Pristine Culture of Capi- talism: A Historical Essay on Old Regimes and Modern States (London: Verso. 1992) .

هذا لا يعني الزعم بأن المنظِّرين السياسيين من أزمنةٍ وأماكنَ أخرى ليس لديهم ما يقولونه عن أزمنتنا وأماكننا؛ فلا توجد علاقة عكسية بين الاقتران السياقي التاريخي وبين "الصلة". بل على العكس، الاقتران التاريخي شرط جوهري للتعلُّم من "الكلاسيكيات"، ليس فقط لأنه يسمح بفهمٍ أفضل لمعنى المفكر ومقاصده، ولكن أيضًا لأنه في سياق التاريخ تظهر النظرية من عالم التجريد الخالص وتدخل إلى عالم الممارسة الإنسانية والتفاعل الاجتماعي.

هناك، بطبيعة الحال، خبرات مشتركة تجمعنا بالسابقين علينا فقط بسبب كوننا بشرًا، وهناك ممارسات لا تُحصى تعلَّمتْها البشرية على مَرِّ القرون وننخرط فيها مثلما انخرط فيها أسلافنا. هذه الخبرات المشتركة تعني أن الكثير مما تعين على مفكري الماضي قوله يمكن فهمه في يُسْر من جانبنا. لكن إذا أردنا لكلاسيكيات النظرية السياسية أن تعطيَنا دروسًا مثمرة، فليس من الكافي الإقرار بتشابهات الخبرات البشرية والتاريخية أو التنقيب داخل الكلاسيكيات بحثًا عن مبادئ عامة مجردة بعينها؛ فإضفاء الصبغة التاريخية إنما هو إضفاء للصبغة البشرية، وفصل الأفكار عن مادتها وموضعها العملي إنما سيعني فقدان نقاط الاتصال الخاصة بنا كبشر معها.

ثَمَّةَ طريقة، شائعة للغاية، لدراسة تاريخ النظرية السياسية تعمد إلى فصل هذا التاريخ عن القضايا الإنسانية المُلِحَّة التي نتناوله من أجلها؛ فالتفكير بشأن "السياسة" في النظرية السياسية يعني، على أقل تقدير، التفكير وإصدار الأحكام بشأن ما ستعنيه ترجمة مبادئ بعينها إلى علاقات اجتماعية وترتيبات سياسية فعلية. وإذا كانت إحدى وظائف النظرية السياسية هي شحذَ مداركنا وأدواتنا المفاهيمية من أجل التفكير بشأن السياسة الخاصة بزماننا ومكاننا، فإن هذا المسعى سيخيب لو أننا أفرغنا النظريات السياسية التاريخية من معناها السياسي.

على سبيل المثال، منذ بضع سنوات، صادفتُ رأيًا بخصوص نظرية أرسطو عن العبودية الطبيعية، وبدا لي أن هذا الرأيَ يوضِّح بجلاءٍ مثالب أي نهج لا تاريخي.(١) ذهب هذا الرأي إلى أنه ينبغي علينا ألا نعامل نظرية العبودية الطبيعية بوصفها تعليقًا على ظرف اجتماعي واقعي من الناحية التاريخية، أي بوصفها العلاقة بين العبيد والسادة كما كانت توجد في العالم القديم؛ لأن من شأن

---

(١) كتبت آرلين ساكسونهاوس، في مراجعة نقدية لكتاب إم. آي. فينلي Ancient Slavery and Modern Ideology، منتقدة نهجه وواصفة إياه بأنه "مؤرخ اجتماعي" بوسعه، فيما يبدو، إخبارنا ببضعة أشياء غير مفاجئة عن تحيِّزات الكُتاب السابقة نحو العبودية لكنه يعجز عن توضيح المعنى الأعمق للتأملات الفلسفية مثل تلك الخاصة بأرسطو. وقد كتبت: "إن تأملات أرسطو عن طبيعة العبودية تأخذنا فيما وراء أي عبد بعينه وأي سيد بعينه. بدلاً من ذلك، يعكس خضوع العبد للسيد خضوعنا للطبيعة؛ فالعبودية لا تقتصر فقط على الموضع المُذل للشخص الذي يكون فيه محرومًا من أي سيطرة على عمله، بل هي حالة لكل البشر في مواجهة الطبيعة. إن العلاقة بين السيد والعبد ليست مقصورة على مجتمعات العبودية في العالَمين القديم والحديث التي يسير إليها فينلي؛ فالعبد والسيد حالتان دائمتان يحثنا أرسطو على فهمهما حتى نستطيع فهم موضعنا داخل المجتمع وداخل الطبيعة. إن فينلي، المؤرخ الاجتماعي، يُحوِّل انتباهنا نحو تفاصيل زمان ومكان بعينهما، ولهذا السبب، رغم حديثه عن أهمية دراسة العبودية الأمريكية للمجتمع الأمريكي اليوم، فإنه لا يفسر أهمية العبودية القديمة. ومن أجل هذا علينا التحوّل إلى الفيلسوف القديم" (Political Theory, Vol. 9, No. 4, November 1981, p. 579). لا شك في أن أرسطو يضع العبودية في إطار تأملاته الشاملة عن الطبيعة بشكل عام، لكن سيكون من الغبن أن ننكر أنه، خلال هذه العملية، كان يتدبر أدق تفاصيل حالة العبودية كما كان يعرفها في العالم اليوناني القديم. ربما يمكننا أن ننكر أن أرسطو يقصد "تبرير" العبودية عن طريق معاملتها بوصفها تجسيدًا لخضوع البشرية العام للطبيعة (رغم أننا قد ننحو، على النقيض، إلى التفكير في أن هذا التطبيع للعبودية سيستخدم بالضبط كمبرر لها). لكن على أي حال، ثَمَّةَ شيء غير مريح بشأن النظرة القائلة بأن أي تأويل "فلسفي" لكتابات أرسطو، يفصل مناقشته للعبودية عن الوقائع الملموسة للعلاقة بين العبيد والأسياد في زمان ومكان تاريخيين، يخبرنا عن "صلة العبودية القديمة بواقعنا" (أو تحديدًا آراء أرسطو حيالها) بأكثر مما يخبرنا "التاريخ الاجتماعي" الذي يعامل تأملات هذا الفيلسوف بوصفها تأملات عن العبودية القديمة تحديدًا، ليس بوصفها استعارة، بل حقيقة تاريخية شديدة الواقعية.

عمل ذلك أن يؤديَ إلى تجريدها من أي مغزًى يتجاوز ظروفها الاقتصادية-الاجتماعية الخاصة بزمانها ومكانها. بدلاً من ذلك، علينا أن ندركها بوصفها استعارة فلسفية للحالة الإنسانية العامة من الناحية النظرية. إلا أن إنكار أن أرسطو كان يدافع عن ممارسة اجتماعية واقعية — استرقاق بشر حقيقيين — أو اقتراح أن بإمكاننا تعلُّم المزيد عن الحالة الإنسانية عن طريق رفض مواجهة هذه النظرية عن العبودية في معناها التاريخي الملموس؛ يبدو سبيلاً غريبًا لجعلنا نستشعر حقائق الحياة الاجتماعية والسياسة، أو في الواقع الحالة الإنسانية، سواءٌ في زمننا أو في أي زمن آخر.

ثَمَّةَ طريقة أخرى يمكن بها للتحليلات السياقية للنظرية السياسية أن تُنير لحظتنا التاريخية الخاصة؛ فإذا جردنا أي نظرة سياسية من سياقها التاريخي، فإننا بالتبعية ندمجها في سياقنا الحالي. إن فهم أي نظرية تاريخيًّا يُمكِّننا من أن ننظر إلى حالتنا التاريخية الخاصة من على مسافة حاسمة، من نقطة نرى فيها أزمنة أخرى وأفكارًا أخرى. وهو يُمكِّننا أيضًا من أن نرصد كيف جاءت افتراضاتٍ بعينها، ربما نقبل بها اليوم دون نقدٍ أو تمحيص، إلى الوجود وكيف خضعت للتحدي خلال سنوات تشكيلها. وعن طريق قراءة النظرية السياسية بهذه الصورة ربما نكون أقل مَيلاً إلى تقبُّل الأفكار والافتراضات المهيمنة في زماننا ومكاننا على نحوٍ مُسلَّم به.

هذه المنفعة قد لا تكون متاحة على نحوٍ فوريٍّ للنُّهُج السياقية التي يُستعاض فيها عن العمليات التاريخية بأحداث منفصلة وتقاليد خطابية. إن نموذج مدرسة كامبريدج للاقتران السياقي يشجِّعنا على أن نؤمن بأن المفكرين السياسيين القدماء لا يمكن أن يخبرونا بالكثير عن زماننا ومكاننا الحاليَّين. وهو يدعونا إلى الاعتقاد بأنه لا يوجد ما نتعلمه منهم؛ لأن خبراتهم التاريخية ليس لها صلة واضحة بخبراتنا

الحالية. ويتطلب اكتشاف ما يمكن تعلُّمه من تاريخ النظرية السياسية منا أن نضع أنفسنا داخل مُتَّصَل التاريخ؛ حيث نرتبط بالسابقين علينا، ليس فقط بواسطة الأشياء المتصلة التي نتشاركها معهم، بل كذلك بواسطة عمليات التغيير التي تتخلل المسافة الزمنية بيننا وبينهم، بحيث تأتي بنا من زمنهم إلى زمننا.

الهدف من وراء هذه الدراسة، إذًا، ليس فقط توضيح بعض النصوص الكلاسيكية والظروف التي كُتبت فيها، بل أيضًا أن نشرح بالمثال نهجًا مميزًا للتأويل السياقي. لن يقتصر موضوع الكتاب على النصوص وحسب، ولا على النماذج الاستطرادية، بل سيتضمن أيضًا العلاقات الاجتماعية التي جعلت هذه النصوص ممكنة وطرحت الأسئلة المحددة التي تناولها المنظِّرون السياسيون. هذا النوع من القراءة السياقية يتطلب منا أيضًا أكثر من محض التتبُّع البسيط للأفكار من مفكر سياسي إلى الذي يليه. فهو يدعونا إلى استكشاف كيف أن علاقاتٍ اجتماعيةً معينةً تحدد العوامل المتغيرة للإبداع الإنساني، ليس فقط في النظرية السياسية، بل أيضًا في أنماط أخرى من الخطاب تُشكل جزءًا من الخلفية التاريخية والمناخ الثقافي اللذين تظهر داخلهما النظريات السياسية؛ على غرار التراجيديا الإغريقية أو القانون الروماني أو اللاهوت المسيحي.

رغم أنني أحاول الحفاظ على التوازن بين التحليل السياقي وتأويل النصوص الكبرى، قد يظن بعض القراء أن هذه الطريقة للمتابعة تضع قدرًا أكبر مما ينبغي من التوكيد على الأفكار البنيوية العظمى على حساب القراءة النصية الأشمل. لكن النهج المتبع في هذا الكتاب يمكن فهمه على أفضل نحوٍ ليس بوصفه سبيلاً لنبذ التحليل النصي أو التسفيه من شأنه، بل على العكس من ذلك كسبيل لإلقاء الضوء على النصوص التي يمكن أن يُخضعها الآخرون للاختبار عن طريق قراءة تفصيلية أكثر دقة.

منشأ النظرية السياسية

قدَّم الباحثون تفسيراتٍ عدةً لظهور النظرية السياسية في اليونان القديمة. وفي الفصل التالي سنتحدث بمزيدٍ من التفصيل عن الظروف التاريخية المحددة التي أنتجت – خاصةً في أثينا – نوعية الثقة في الوكالة الإنسانية التي تُعد شرطًا أساسيًّا للنظرية السياسية. أما في هذا الفصل فسنَقتصر حديثنا على الظروف العامة التي أفردت اليونان وميَّزتها عن غيرها من الحضارات القديمة، وحددت أهداف النظرية السياسية.

كان العامل الأهم دون شكٍّ هو نشوء الدولة اليونانية المتفردة، دولة المدينة أو ***polis***، بحلول أواخر القرن الثامن قبل الميلاد تقريبًا، وهذا النوع من الدول تطوَّر أحيانًا إلى ديمقراطيات تتمتع بالحكم الذاتي، مثلما حدث في أثينا بدايةً من أوائل القرن الخامس قبل الميلاد وحتى أواخر القرن الرابع قبل الميلاد. اختلف هذا النوع من الدول اختلافًا صارخًا عن الدول الإمبراطورية الكبيرة التي ميَّزت الحضارات الأخرى "العليا"، وعن الدول التي سبقت دولة المدينة في اليونان، أي المملكتين المينوسية والمسينية. وعلى العكس من الجهاز البيروقراطي المعقد، اتسمت دولة المدينة اليونانية بإدارة بسيطة للدولة (إن جاز لنا أن نُسمِّيها "دولة" من الأساس) ومجتمع مدني يتمتع بحُكم ذاتي، لم تكن العلاقات السياسية الرئيسية فيه بين حُكام ومحكومين، بل بين "مواطنين"؛ سواءٌ أكان مجتمع المواطنين أكثر تضمينًا، كما في حالة الديمقراطية الأثينية، أو أقل، كما في حالة أسبرطة أو دولة مدينة كريت. وقد حلت السياسة، بالمعنى الذي صرنا نفهم به الكلمة، وهو التنافس والنقاش بين المصالح المختلفة، محل الحُكم المُطلق أو الإدارة باعتبارها الموضوع الرئيسي للخطاب السياسي. وهذه العوامل كانت، بطبيعة الحال، أكثر بروزًا في دول المدن الديمقراطية – أثينا على وجه الخصوص – منها في دول المدن الأوليجاركية الخاضعة لحُكم الأقلية.

المهم في الأمر أيضًا أنه بنهاية القرن الخامس قبل الميلاد، كانت اليونان في طريقها لأنْ تصبح ثقافة متعلمة، بطرق غير مسبوقة وبدرجات غير مسبوقة كذلك. ورغم أنه يجدر بنا عدم المبالغة في مداه، لكن نوعًا من المعرفة الشعبية بالقراءة والكتابة، خاصة في الديمقراطيات، حل محل ما يُسمِّيه بعض الباحثين المعرفة الحِرَفية، الذي فيه كانت القراءة والكتابة مهارات متخصصة يمارسها فقط، أو في العموم، المهنيون المحترفون أو النُساخ. وقد وُصف ما حدث في اليونان، وخاصةً في أثينا، بأنه عملية دقرطة للكتابة.

حين اجتمع الحُكم الشعبي، الذي يستلزم مناقشة واسعة وثاقبة للقضايا الاجتماعية والسياسية المُلحة، ويوفر فُرصًا جديدة للقيادة والنفوذ السياسيَّيْن، مع الرخاء الاقتصادي؛ أحدثا طلبًا متزايدًا على التعليم والتعلُّم. إن ثقافةً ديمقراطيةً قويةً اقتصاديًّا تتسم بالحرية النسبية وذات وسائل متنامية في التعبير المكتوب والجدال الدقيق، وجمهور متزايد لمثل هذا الخطاب، خلقت جوًّا مواتيًا لمولد النظرية السياسية وازدهارها المبكر؛ وشكلاً قويًّا بارعًا من الاستبطان والتدبُّر لا يزال مستمرًّا حتى وقتنا الحاضر.

بَيْدَ أننا بحاجةٍ إلى إلقاء نظرة أقرب على دولة المدينة، وخاصة على الديمقراطية، كي نفهم سبب اتخاذ هذا الشكل الجديد من التفكير السياسي الصورةَ التي كان عليها وسبب إثارته أنواعًا معينة من الأسئلة التي لم تُثَر من قبل، والتي من شأنها فيما بعدُ أن ترسم ملامح التقليد الأطول للنظرية السياسية الغربية. سنذكر المزيد في الفصل التالي عن المجتمع والسياسة الأثينيَّيْن، بوصفهما السياق المحدد الذي كُتبت فيه الكلاسيكيات الإغريقية. لكن بما يتفق وأغراضنا هنا، سنحتاج إلى توضيح بضع نقاط عامة بشأن الظروف التي نشأت فيها النظرية السياسية.

لم تمثِّل دولة المدينة شكلاً سياسيًّا مميزًا وحسب، بل مثلت كذلك تنظيمًا متفردًا للعلاقات الاجتماعية؛ فقد كانت الدولة في الحضارات العليا الأخرى تجسد

تقليديًّا علاقة بين حُكام ومحكومين، والتي كانت في الوقت عينه علاقة بين مُنتفعين ومُنتجين. وقد كتب الفيلسوف الصيني منسيوس ذات مرة قائلاً: "المحكومون يُنتجون الطعام، والحاكمون يأكلونه. وفي كل موضع تحت السماء يُقر بأن هذا صواب." يلخص هذا المبدأ بشكلٍ وافٍ جوهرَ العلاقة بين الحُكام والمُنتجين، وهي العلاقة التي ميزت أغلب الحضارات القديمة المتقدمة.

في هذه الدول القديمة كان هناك فصل واضح بين الإنتاج والسياسة، بمعنى أن المُنتجين المباشرين لم يلعبوا أي دور سياسي، سواءٌ كحُكام أو حتى كمواطنين. كانت الدولة مُنظَّمة بحيث تسيطر على عمالة الرعايا، وكان الوضع الطبيعي في كل أرجاء الدولة أن يستوليَ البعض على عمل البعض الآخر أو منتجات هذا العمل. كانت المناصب داخل الدولة هي السبيلَ الأساسيَّ للحصول على ثروات عظيمة. وحتى في الأماكن التي كان فيها مفهوم المِلْكية الخاصة للأراضي متطورًا على نحوٍ كافٍ، ظل مُرجحًا أن يكون المنصب الحكومي مصدرًا لمِلْكية عظيمة، بينما كانت المِلْكيات الصغيرة تأتي معها في المعتاد التزامات نحو الدولة على صورة ضرائب أو خَراج أو خدمات عمالة. على سبيل المثال، على مدار التاريخ الإمبراطوري الطويل في الصين ظلت المِلْكيات الكبيرة والثروات العظيمة مرتبطة بالمناصب الحكومية، وفعلت الدولة الإمبراطورية كل شيء ممكن - وإن لم تكن ناجحة على الدوام - كي تحافظ على هذه الصلة وكي تعيق النمو المستقل للطبقات القوية من ذوي الأملاك.

مثَّلت الدولة "البيروقراطية" القديمة، إذًا، كيانًا حاكمًا جاثمًا فوق مجتمعات الرعايا من المنتجين، وعلى الأخص الفلاحين، ويستولي على إنتاجها. ورغم أن هذا الشكل من الحُكم كان موجودًا في اليونان، فقد ظهر في اليونان وروما شكلٌ جديد من التنظيم السياسي مزج بين أصحاب الأراضي والفلاحين في مجتمع مدني وعسكري واحد. ورغم أن آخرين، أبرزهم القرطاجيون والفينيقيون، ربما

عاشوا في دول مدن أخرى تُشبه في بعض الجوانب دول المدن اليونانية أو الجمهورية اليونانية، فإن فكرة وجود مجتمع مدني ومواطنة، كشيء منفصل عن مبادئ الحكم بواسطة جهاز للدولة جاثم فوقها، مشتقة من الإغريق والرومان.

بل إن فكرة الفلاح – المواطن كانت أبعد من ذلك عن خبرة الدول القديمة الأخرى. سيُناقَش دور العبودية في اليونان وروما في فصول لاحقة، لكن في الوقت الحالي من المهم الإقرار بالدور السياسي المميز للطبقات المُنتجة، من فلاحين وحرفيين، وعلاقتها الفريدة بالدولة. في دول المدن اليونانية وفي الجمهورية الرومانية، كان المنتفعون والمنتجون يواجه بعضُهم بعضًا في مجلس المواطنين مباشرةً كأفراد وطبقات، كأصحاب أراضٍ وفلاحين، وليس بوصفهم حُكامًا ومحكومين. تطوَّرت المِلكية الخاصة على نحوٍ أكثر استقلالاً واكتمالاً، وفصلت نفسها بصورةٍ أشمل عن الدولة. وظهرت ديناميكية جديدة مميزة للمِلكية والعلاقات الطبقية انطلاقًا من العلاقات بين الدولة (المنتفعة) والرعايا (المنتجين).

السمات الخاصة لهذه الدول منعكسة في كلاسيكيات الفكر السياسي الغربي. على سبيل المثال، حين هاجم أفلاطون دولة مدينة أثينا الديمقراطية، فإنه فعل هذا عن طريق مقارنتها بشكلٍ من أشكال الدولة نأى على نحوٍ جذريٍّ عن تلك الملامح المتفردة والخاصة بدول المدن اليونانية، والتي كانت تحمل شبهًا صارخًا من حيث المبدأ بدول غير يونانية معينة. ففي محاورة "الجمهورية"، يقترح أفلاطون مجتمعًا من الحُكام مطبوعًا فوق مجتمع محكوم من المنتجين، مكون أساسًا من الفلاحين؛ أي دولة يكون فيها المنتجون "أحرارًا" من الناحية الفردية ويمتلكون ممتلكات، وليسوا معتمدين على أصحاب أملاك خاصة أكثر ثراءً، ولكن رغم أن الحكام لا يمتلكون أي مِلكيات خاصة، فإن المنتجين جميعًا خاضعون لحُكم المجتمع وملزمون بنقل فائض عمالتهم إلى سادتهم غير المنتجين. إن الوظائف السياسية

والعسكرية تخص الطبقة الحاكمة على نحوٍ حصري، وذلك وفق الفصل التقليدي بين طبقة العسكريين وطبقة الفلاحين، وهو ما كان يُجلّه كلٌّ من أفلاطون وأرسطو. بعبارةٍ أخرى: المحكومون يُنتجون الطعام، والحاكمون يأكلونه. لا شك أن أفلاطون استمد الإلهام من الدول اليونانية الأشد التزامًا بهذه المبادئ، وأبرزها أسبرطة ودولة مدينة كريت، لكن من المرجح أن النموذج الذي كان في ذهنه هو مصر، أو على الأقل الصورة، غير الدقيقة أحيانًا، التي كان الإغريق يروْن مصر عليها.

دافع كُتاب كلاسيكيون آخرون عن سيادة الطبقات المهيمنة بطرقٍ أقلّ جذريةً وأكثر اتسامًا بالطابع اليونانيّ-الروماني. وعلى وجه الخصوص، تعكس عقيدة "القوام المختلط" - التي تظهر في محاورة "القوانين" لأفلاطون وتظهر بجلاء في كتابات أرسطو وبوليبيوس وشيشرون - واقعًا يونانيًّا رومانيًّا. وكذلك المشكلات الخاصة التي تواجهها الطبقة المهيمنة من الملاك الخصوصيين في دولة تدمج الأغنياء والفقراء، المنتفعين والمنتجين، أصحاب الأراضي والفلاحين، داخل مجتمع مدني وعسكري واحد. وقد نبعت فكرة القوام المختلط من التصنيف اليوناني-الروماني لبناء الدول، وعلى الأخص التمييز بين حُكم الأغلبية وحُكم الأقلية وحُكم الفرد الواحد: الديمقراطية والأوليجاركية والمَلَكية. من الممكن أن يكون قوام الدولة "مختلطًا"؛ بمعنى أن يتبنّى عناصر معينة من كل نوع من أنواع الحُكم. وعلى وجهٍ أشدَّ تحديدًا، يمكن تمثيل الأغنياء والفقراء بواسطة العناصر "الأوليجاركية" و"الديمقراطية" على الترتيب، وسيطرة الأغنياء يمكن تحقيقها ليس بواسطة ترسيخ فصل واضح صارم بين الجهاز الحاكم والرعايا المنتجين، أو بين الطبقات العسكرية وطبقات المزارعين، بل عن طريق إمالة التوازن الدستوري نحو العناصر الأوليجاركية.

من حيث النظرية والتطبيق، إذًا، نُسجَت ديناميكية محددة لكلٍّ من علاقات "المِلْكية" و"الطبقة"، على نحو منفصل عن العلاقات بين الحكام والمحكومين،

مباشرة في قلب السياسة اليونانية والرومانية. هذه العلاقات ولدت نَسقًا مميزًا من المشكلات العملية والقضايا النظرية، خاصةً في دول المدن الديمقراطية. بطبيعة الحال كانت هناك مشكلات خاصة بالنظام الاجتماعي داخل أي مجتمع، مثل أثينا، كان يفتقر إلى أي طبقة مهيمنة دون منازع تكون قوتها الاقتصادية وسيادتها السياسية مبسوطتين على نحوٍ متساوٍ ولا تنفصمان عنها؛ مجتمع لم تكن المراتب الاجتماعية داخله في حالة اتفاق والعلاقات السياسية بين الحُكام والمحكومين أقل من نظيرتها بين المواطنين. هذه العلاقات السياسية تجلَّت في المجالس وهيئات التحكيم، التي كانت في حالة نقاش متواصل، والتي فرضت مهارات خطابية جديدة وأنماطًا جديدة من التحاجج. لم يكن بالإمكان أخذ أي شيء كأمر مُسلَّم به، ومما لا يثير الدهشة أن هذا المجتمع كان شديد التخاصم، اشتق فيه الخطاب السياسي الكثير من وسائله ومادته من النزاع القانوني، بكل ميله إلى الجدال المفرط في التدقيق.

كان المنظِّرون السياسيون الإغريق واعين لتفرُّد شكل الدولة الخاص بهم، وفي النهاية استكشفوا طبيعة دولة المدينة وما يُميزها عما سواها. وقد أثاروا تساؤلاتٍ بشأن أصل الدولة والغاية منها. وبعد أن اخترعوا فعليًّا هوية جديدة، هي هوية المواطنة المدنية، طرح هؤلاء المنظِّرون أسئلة حول معنى المواطنة، ومَن ينبغي له أن يتمتع بحقوق سياسية، وما إذا كان أي فصل بين الحُكام والمحكومين موجودًا في الطبيعة. وقد واجهوا التوتر القائم بين هوية المواطنة التي تجعل الجميع سواسية وبين المبادئ التراتبية للمولد النبيل أو الثروة. أيضًا أُثيرت أسئلة عن القانون وسيادة القانون، وعن الفارق بين التنظيم السياسي المبني على العنف أو القسر وبين المجتمع المدني المبني على التداول أو الإقناع، وعن الطبيعة الإنسانية وملاءمتها (أو عدم ملاءمتها) للحياة السياسية، أُثيرت كل هذه الأسئلة من واقع حقائق الحياة اليومية للحياة داخل دول المدن.

وفي غياب طبقة حاكمة كانت معاييرها الأخلاقية مقبولة من المجتمع ككلٍ بوصفها المبادئ الحاكمة له، لم يَعد ممكنًا افتراض أبدية وحصانة المعايير التقليدية؛ وصارت تلك المعايير بصورة حتمية خاضعة للتمحيص والتحدي النظريَّين. وقد أُجبر المدافعون عن التراتبية التقليدية على الاستجابة لا عن طريق تكرار الأمثال القديمة أو سرد ملاحم الملوك الأبطال من الطبقة الأرستقراطية، بل من خلال بناء حجج نظرية لمواجهة التحديات النظرية. أُثيرت أسئلة عن أصل المبادئ الأخلاقية والسياسية وعما يجعل هذه المبادئ مُلزِمة. ومن الحقائق السياسية عينها بزغ المبدأ الإنسانوي القائل بأن "الإنسان هو مقياس جميع الأشياء"، مع جميع الأسئلة الجديدة التي استتبعها هذا المبدأ. وبهذا، على سبيل المثال، تساءل السوفسطائيون (وهم فلاسفة ومعلمون إغريق سنتعرض لهم بالنقاش في الفصل التالي) عما إذا كانت المبادئ الأخلاقية والسياسية موجودة بحكم الطبيعة أم حكم العادة لا أكثر، وهو سؤال يمكن الإجابة عنه بطرق عدة، بعضها يوافق الديمقراطية والبعض الآخر يدعم الأوليجاركية، وحين عبَّر أفلاطون عن معارضته للديمقراطية، لم يكن بمقدوره الاستناد إلى الآلهة أو العادات المُمجَّدة بحكم الزمن، وإنما أُجبر على أنْ يصوغ حجته عن طريق التفكير المنطقي الفلسفي، كي يبنيَ تعريفًا للعدالة والحياة الطيبة بدا أنه ينكر الديمقراطية.

النظرية السياسية في التاريخ: نظرة شاملة

وُلد هذا النوع الجديد من الفكر السياسي في دولة المدينة، بَيْدَ أنه ظل على قيد الحياة لما بعدها وواصل رسم ملامح الأجندة النظرية في القرون التالية، حين هيمنت أنواع أخرى مختلفة للغاية من الدول. وهذا العمر الطويل لم يكن ببساطةٍ مسألة تراث فكري متماسك؛ إذ تطوَّر التقليد الغربي للنظرية السياسية على أسس

ترسخت في اليونان القديمة لأن قضايا معينة ظلت في قلب الحياة السياسية الأوروبية. بصور متفاوتة، استمرت استقلالية المِلْكية الخاصة، واستقلالها النسبي عن الدولة، والتوتر بين أقطاب القوة الاجتماعية هذه في تشكيل الأجندة السياسية. من ناحية، احتاجت الطبقات المنتفعة إلى الدولة من أجل الحفاظ على النظام، وعلى ظروف الانتفاع والسيطرة على الطبقات المُنتجة. لكن من ناحيةٍ أخرى، وجدت هذه الطبقات في الدولة عبئًا مزعجًا ومنافسًا على العمل الفائض.

وقد تَعيَّن دائمًا على الطبقات المنتفعة المهيمنة أن تُحوِّل انتباهها، ناظرةً بعينٍ حذرةٍ إلى الدولة، إلى علاقاتها مع الطبقات المُنتجة التابعة. وفي واقع الأمر، كثيرا ما تحددت حاجة هذه الطبقات إلى الدولة بفعل هذه العلاقات الصعبة. وعلى وجه التحديد، على مدار السواد الأعظم من التاريخ الغربي، وفَّر الفلاحون الطعام والملبس والمأوى لطبقة الأقلية من السادة من خلال فائض العمل المُنتزع منهم بواسطة المدفوعات الإيجارية أو الرسوم أو الخَراج. ومع هذا، فرغم اعتماد الدولة الأرستقراطية على الفلاحين، ورغم أن السادة كانوا يعيشون دومًا تحت وطأة التهديد بالمقاومة، فإن الطبقات الخرساء سياسيًا لا تلعب دورًا كبيرًا واضحًا في كلاسيكيات النظرية السياسية الغربية. وحضورهم الصامت يميل إلى الظهور فقط في الجهود النظرية العظيمة المكرَّسة لتبرير التراتبيات الاجتماعية والسياسية.

كان من شأن العلاقة بين الطبقات المنتفعة والطبقات المُنتجة أن تتغير على نحوٍ جوهريٍّ مع حلول الرأسمالية، لكن تاريخ النظرية السياسية استمرَّ في جزءٍ كبيرٍ في كونه تاريخًا للصراعات بين المِلْكية والدولة، بين المنتفعين والمُنتجين. وإجمالاً، كثيرا ما كان التقليد الغربي للنظرية السياسية "تاريخًا مكتوبًا من أعلى"؛ إذ إن الأفكار المتعلقة بالدولة القائمة والحاجة إلى الحفاظ عليها أو تغييرها تُكتَب في الأساس من منظور أحد أعضاء الطبقات الحاكمة أو أحد وكلائها. ومع ذلك

ينبغي أن يكون واضحًا أن هذا "التاريخ المكتوب من أعلى" لا يمكن فهمه دون ربطه بما يمكن معرفته عن "التاريخ المكتوب من أدنى". إن العلاقة الثلاثية المعقّدة بين الدولة والطبقات المنتفعة والطبقات المنتجة تُميز، ربما أكثر من أي عامل آخر، التقليد السياسي الغربي عما سواه.

بطبيعة الحال، لا يوجد شيء متفرد في الغرب بشأن المجتمعات التي فيها تستولي المجموعات المهيمنة على ما ينتجه غيرها وتنتفع به. لكن ثَمَّةَ شيء مميَّز بخصوص الطرق التي شكلت بها الصراعات القائمة بينها ملامح الحياة السياسية والنظرية السياسية في الغرب. قد يكون هذا راجعًا تحديدًا إلى أن العلاقات بين المنتفعين والمُنتجين لم يحدث ، منذ الحِقبة الكلاسيكية العتيقة، أن كانت مرادفًا للعلاقة بين الحُكام والمحكومين. بكل تأكيد لم تتجاوز فكرة الفلاحين-المواطنين الإمبراطورية الرومانية، كما مرت قرون عديدة قبل أن تعاود أي صورة قريبة، ولو من بعيد، للفكرة الأثينية القديمة عن المواطنة الديمقراطية الظهورَ في أوروبا. كان من شأن أوروبا الإقطاعية وأوروبا بدايات الحقبة الحديثة أن تقتربا، بصورتهما الخاصة، من الفصل القديم بين الحُكام والمُنتجين؛ إذ كانت الطبقات العاملة محرومة من الحقوق السياسية النشطة، وكان حق الانتفاع مرتبطًا في الأساس بامتلاك قوة "اقتصادية إضافية"، سياسيةً كانت أو قضائيةً أو عسكرية. لكن حتى في ذلك الوقت كانت العلاقة بين الحُكام والمُنتجين يعتريها الإبهام؛ لأن الطبقات المُنتفعة لم تواجه أبناء بلدها من العمالة في بادئ الأمر بوصفها قوة جماعية منظمة داخل الدولة، وإنما من خلال علاقة شخصية مباشرة بوصفهم أفرادًا منتفعين يتنافسون مع غيرهم من المنتفعين، بل والدولة نفسها.

إن استقلالية المِلْكية والعلاقات المتناقضة بين الطبقة الحاكمة والدولة كان معناها أن الطبقات المنتفعة في الغرب كان عليها أن تقاتل على جبهتين على

الدوام؛ فبينما كان من شأنهم أن يرضَوْا بمبدأ منسيوس الخاص بأولئك الذين يَحكُمون وأولئك الذين يُطعمونهم، لم يكن بمقدورهم أن يأخذوا كأمر مُسلَّم به ذلك الفصلَ الدقيقَ بين الحُكام والمُنتجين؛ وذلك بسبب وجود فصل آخر أشد وضوحًا مما سواه بين المِلْكية والدولة.

ورغم أن أسس النظرية السياسية الغربية التي تأسست في اليونان القديمة ثَبت أنها تتسم بالمرونة، فقد كان هناك لا محالة العديد من التغيرات والإضافات إلى أجندتها النظرية، بحيث تتماشى مع الظروف التاريخية المتغيرة، وسوف نتناول هذه التغيرات في الفصول اللاحقة. لم يُنتج الرومان تقليدًا للنظرية السياسية مثمرًا مثل التقليد الإغريقي، وهو ما يرجع ربما إلى أن جمهوريتهم الأرستقراطية لم تواجه تحدياتٍ مماثلةً لتلك التي واجهتها الديمقراطية الأثينية. بَيْدَ أنهم استحدثوا مُبتكرات اجتماعية وسياسية أخرى، أبرزها القانون الروماني، الذي صار له تبعات كبيرة على تطوُّر النظرية السياسية. أيضًا شهدت هذه الإمبراطورية بزوغ المسيحية، التي صارت الديانة الإمبراطورية، بكل ما يحمله ذلك من تبعات ثقافية.

من المهم على وجه الخصوص أن الرومان بدأوا في رسم فصل واضح بين العام والخاص، بل وربما بين الدولة والمجتمع. وفوق كل شيء، فإن التعارض بين المِلْكية والدولة بوصفهما محورَيْ تركيز مختلفين – وهو الذي كثيرا ما كان فكرة أساسية في التاريخ السياسي الغربي – جرى الإقرار به للمرة الأولى رسميًّا من جانب الرومان من خلال تمييزهم بين مصطلحَيْ ***imperium*** و ***dominium***؛ إذ يعني الأول السلطة بوصفها الحق في الحُكم والثاني سُلطة المِلْكية. وهذا لم يتعارض مع النظرة التي عبَّر عنها شيشرون بالفعل في عمله ***On Duties (De Officiis)*** التي تقضي بأن الدولة ملزمة بحماية المِلْكية الخاصة، أو القناعة بأن الدولة إنما جاءت إلى الوجود من أجل هذا السبب تحديدًا. على العكس من ذلك فإن الشراكة بين الدولة والمِلْكية الخاصة، التي من شأنها أن تستمرَّ كفكرة محورية في النظرية السياسية الغربية، تفترض مسبقًا الفصل بين الاثنتين، والتوترات القائمة بينهما.

إن الصراع بين مفهومَي السلطة هذين، والذي تَعزَّز من حيث النظرية والتطبيق مع زوال الجمهورية وحلول الإمبراطورية محلها، سيكون من شأنه كما سنرى لاحقًا أن يلعب دورًا أكبر في سقوط الإمبراطورية الرومانية؛ فمع بزوغ النظام الإقطاعي، حُلَّ هذا الصراع من جانب حق السيطرة؛ إذ تحللت الدولة حَرفيًا إلى أملاك فردية. وعلى النقيض من الفصل القديم بين الحُكام والمُنتجين، الذي كانت فيه الدولة هي الأداة المهيمنة على عملية الانتفاع، لم يكن ثمة وجود تقريبًا للدولة الإقطاعية فيما عدا السلسلة التراتبية للملْكية الفردية، وإن كانت مشروطة، والقيادة الشخصية. وبدلاً من وجود سُلطة عامة مركزية، كانت الدولة الإقطاعية عبارة عن شبكة من "نطاقات السيادة المجزأة" المحكومة بواسطة تراتبية معقدة من العلاقات الاجتماعية وحقوق السيادة المتنافسة، والواقعة ليس في يد السادة والملوك وحدهم، وإنما أيضًا في يد مؤسسات مستقلة متعددة، أبرزها أباطرة الإمبراطورية الرومانية المقدسة والبابوات.[1] إن العلاقات الإقطاعية - بين الملوك والسادة، وبين السادة والتابعين، وبين السادة والفلاحين - كانت علاقات سياسية وعسكرية مثلما كانت صورة من صور الملكية في الوقت ذاته. كانت السيادة الإقطاعية تعني السيطرة على الملْكية، إلى جانب السيطرة على العمالة التابعة قانونًا، وفي الوقت ذاته كانت جزءًا من الدولة، شُدفة من السيطرة السياسية والعسكرية.

إن الحل الإقطاعي للتوتر القائم بين الملْكية والدولة لم يكن باستطاعته أن يدوم إلى الأبد؛ ففي علاقتهم مع الفلاحين، كان على السادة في نهاية المطاف أن

---

(١) فيما يخص مفهوم "السيادة المجزأة" انظر Perry Anderson, Passages from Antiquity to Feudalism (London: Verso, 1974), pp. 148ff. مثَّل الإقطاع الإنجليزي، كما سنرى، استثناءً جزئيًا؛ فكل الملْكية كانت مُعرَّفة قانونًا على أنها "إقطاعية" ومشروطة، لكن كانت الدولة الأنجلوساكسونية موحدة نسبيًا بالفعل، وعزَّز النورمانديون تلك الوحدة بحيث لم توجد "السيادة المجزأة" في إنجلترا بالمدى نفسه الذي وُجدت به في القارة الأوروبية. ولم يكن التطور المميز للرأسمالية الإنجليزية منفصلاً عن هذه "الإقطاعية" المميزة. وسنستفيض في الحديث عن هذه النقطة في موضع لاحق.

يتحوَّلوا إلى الدولة طلبًا للمساندة؛ ومن ثَمَّ صارت نطاقات السيادة المجزأة تخضع لسيطرة الدولة المركزية من جديد. والشكل الجديد للدولة الذي سيظهر في أواخر القرون الوسطى وبدايات العصر الحديث سيميزه دومًا الصراع بين الملَكية وسيادة أصحاب الأراضي؛ إلى أن تُغير الرأسمالية تمامًا وجه العلاقة بين السياسة والملْكية.

وفي كل مرحلة من مراحل تاريخ الممارسة السياسية، كانت هناك تغييرات متبادلة في النظرية وتنويعات على الأفكار الرئيسية القديمة من أجل استيعاب التوترات الاجتماعية والتنظيمات السياسية الجديدة؛ فالعلاقات المتضاربة بين الملْكية والدولة أوجدت تعقيدات جديدة، وأدَّت إلى بزوغ أفكار جديدة عن العلاقات بين الملوك ومُلاك الأراضي، وعن أصول السلطة الملَكية ومداها، وعن القيود الدستورية على سلطة الدولة، وعن القوى المستقلة للعديد من الكيانات الجماعية، وعن التصوُّرات المتعلقة بالسيادة، وعن طبيعة الالتزام، وعن الحق في المقاومة. وقد أوجدت التطوُّرات التي شهدتها المسيحية ونهضة الكنيسة بوصفها قوة مستقلة مزيدًا من التعقيدات، وأثارت أسئلة جديدة عن العلاقات بين القانون الإلهي والقانون المدني، وعن التحديات التي تطرحها الكنيسة أمام السلطة العلمانية. وأخيرًا، جلَب حلولُ الرأسمالية تحولاته المفاهيمية بدوره في أفكار جديدة عن الملِكية والدولة، إلى جانب تصورات جديدة عن "العام" و"الخاص"، وعن الجانب السياسي والاقتصادي، وعن الدولة و"المجتمع"، كما أعاد إحياء "الديمقراطية"، ليس في صورتها التي كانت عليها وقت اليونان القديمة، بل بمعنًى رأسماليٍّ جديدٍ مميز؛ بحيث لم تعد تمثل تحديًا جوهريًّا أمام الطبقات الحاكمة.

على مدار هذا التاريخ "الغربي"، كان هناك أيضًا – كما سنرى – تفاوتات نظرية مهمة بين الدول الأوروبية المختلفة، ليس فقط بسبب اختلافاتها الثقافية واللغوية، بل أيضًا بسبب تباين علاقاتها الاجتماعية والسياسية كذلك؛ فلم تكن هناك أنواع مختلفة من الإقطاع الأوروبي وحسب، ولكن أيضًا أدَّى تحلُّل الإقطاع إلى

تحوُّلات عديدة متباينة، مُنتجًا أشكالاً شديدة التنوع مثل المدن الإيطالية، والمقاطعات الألمانية، والدولة الاستبدادية في فرنسا، والجمهوريات التجارية في هولندا، في الوقت الذي حدث فيه ما يُدعى "التحوُّل من الإقطاع إلى الرأسمالية" في إنجلترا فقط. ورغم كل أوجه الشبه التي تتسم بها الثقافة الأوروبية، وكل القضايا الاجتماعية المشتركة التي ما برحت تجعل من التقليد الغربي للنظرية السياسية تراثًا مشتركًا مثمرًا، فإن كل تَحوُّل من هذه التحوُّلات أنتج "تقاليده الخطابية" المتميزة الخاصة به.

ثَمَّةَ نقطة أخرى جديرة بالذكر، وهي أن العلاقة المبهمة بين الطبقة الحاكمة والدولة منحت النظرية السياسية الغربية بعض السمات الفريدة المتميزة. وحتى حين لم يكن بمقدور الطبقات ذات الأملاك تجاهُل التهديد القادم من أسفلها، بل وحتى حين كانت تعتمد على الدولة كي تحافظ على ممتلكاتها وقوتها الاقتصادية، فإن التوتر في علاقاتها مع الدولة منح مزية خاصة لقواها المستقلة، وحقوقها ضد الدولة، وأيضًا لتصوراتها عن الحرية؛ والتي كان يستحيل التفريق عادةً بينها وبين أفكار الامتياز الأرستقراطي المُعبَّر عنها في مقابل الدولة؛ ومن ثَمَّ كان بالإمكان أن تأتيَ تحديات السلطة من اتجاهين: من مقاومة الطبقات التابعة للقهر الذي تمارسه طبقة الأسياد، ومن الأسياد أنفسهم عند مواجهتهم لتدخُّلات الدولة. وقد ساعد هذا في الحفاظ على عادة نقد وتمحيص المبادئ الأكثر جوهرية للسلطة والشرعية والالتزام بالطاعة، حتى في اللحظات التي كانت فيها المراتب السياسية والاجتماعية في أكثر حالاتها جمودًا.

النصوص الكلاسيكية الرئيسية

ثَمَّةَ كلمة تمهيدية أخيرة ينبغي ذكرها بشأن السبب الذي يدفعنا إلى شَغْل أنفسنا بكلاسيكيات النظرية السياسية الغربية من الأساس. فلماذا نختار قلةً من الأعمال "الكلاسيكية" أو "الكتب العظيمة"، التي كتبها "ذكور بيض موتى"،

محصورة غالبًا في أوروبا الغربية وفروعها الثقافية؟ أليس صحيحًا أنه، فيما خلا استثناءات قليلة، تتجاهل "النصوص الكلاسيكية الرئيسية" الخبرة الحياتية لأغلب سكان العالم، وهيمنة الرجال على النساء، وقهر الأقليات العرقية والقومية، والعنف المتوطن في العلاقات الاجتماعية، والتاريخ الاستعماري والإمبريالي بأكمله؛ هذا إذا لم تدعم بقوة مثل هذه الهيمنة والقهر؟

وفي هذا الشأن، هل ثَمَّةَ معنًى للحديث عن التقليد "الغربي" من الأساس؟ لقد ولَّت وانقضت تلك الأيام التي كانت فيها المقررات التعليمية عن "الحضارة الغربية" تؤخذ على نحوٍ مُسلَّم به، خاصةً في الجامعات الأمريكية، بوصفها مقدمة ضرورية للتعليم العالي. وحتى الفصل بين "الشرق" و"الغرب" يُعَد في وقتنا الحالي أمرًا مُشكلاً. فما الذي يعنيه، مثلاً، أن نُعرِّف الحضارة اليونانية القديمة على أنها تنتمي إلى التقليد "الغربي"؟ إن تمييز "الشرقي" في مقابل "الغربي" ما هو إلا بناء تاريخي مصطنع، وحتى "أوروبا" نفسها ما هي إلا مفهوم ظهر في وقت متأخر نسبيًّا. بل ومن المصطنع بشكلٍ أكبر فصل اليونان القديمة عن مصر أو بلاد فارس، مثلاً، كما لو أن الإغريق كانوا "أوروبيين" على الدوام، يعيشون تاريخًا منفصلاً، وليسوا جزءًا من عالم متوسطي و"شرقي" أكبر. علاوةً على ذلك، إن "الشرق" أكثر تنوعًا من أوروبا أو "الغرب"؛ لذا لا يوجد مبرر لمعاملته كما لو كان فئة فائضة متخلفة من نوعٍ ما، تضم كل ما ليس "غربيًّا" أو "أوروبيًّا". وحتى لو تقبلنا "الغرب" بوصفه اختزالاً من نوعٍ ما، دون أن نجمع معًا بقية العالم بوصفه "آخر" غير متمايز، فعن أي تقليد غربي نتحدث إذًا؟ أليس هناك، على سبيل المثال، تقاليد للطبقة العاملة علاوةً على أيديولوجيات الطبقة الحاكمة؟

دعني أقدم لك ردًّا جزئيًّا على الأقل لهذه الشكوك المهمة. بادئ ذي بدء، لأغراض هذه الدراسة، يرتبط التبرير الأساسي لاستخدام الاختصار: النظرية

السياسية "الغربية" بالسمات الخاصة للحياة السياسية، منذ الحقبة الكلاسيكية، داخل المنطقة الجغرافية التي نُسمِّيها الآن "أوروبا". فرغم كل ما به من تنوع داخلي - وهو ما ينبغي أن يتضح بجلاءٍ في أرجاء هذه الدراسة - فهذا العالم "الغربي" اتسم بسمات اجتماعية وسياسية خاصة، أوضحتُها بإيجازٍ في هذا الفصل، وهذه السمات أنتجت أنماطًا مميزة معينة من التفكير السياسي. ومبرر معاملة اليونان القديمة وروما بوصفهما جزءًا من هذا "التقليد" هو ببساطةٍ أننا نستطيع تتبُّع التشعُّب السياسي في "الغرب" وصولاً إلى الحقبة اليونانية الرومانية الكلاسيكية، كما نستطيع تتبُّع تطوُّر النظرية السياسية داخلها.(١)

إن النصوص الكلاسيكية للنظرية السياسية التي نتدبرها في هذا الكتاب إذًا تركز على الدولة الغربية. وهذه النصوص، التي هي نتاج قريحة عقولٍ جبارةٍ ومكتوبة على يد أساتذةٍ أدبيين من الطراز الأول، تمنحنا مدخلاً لا نظير له للنظرية السياسية لدى الغرب، وسواءٌ أعجبَنا هذا أم لم يُعجبنا فإن هذه الأعمال تركت طابعًا لا يُمحى على ثقافتنا الحديثة وعالمنا المعاصر. فهذه الأفكار كانت، إجمالاً، الأفكار المهيمنة للطبقات الحاكمة، وهذا يعني أيضًا - بطبيعة الحال - أن القوى الإمبراطورية التي بسطت أطرافها في كل أنحاء العالم قد أخذت هذه الأفكار معها. ويجب القول بأن انتشار أفكار الغرب الحاكمة كانت له فوائده، بَيْدَ أنه جرى الاستعانة بها بالمثل من أجل تبرير القهر الاستعماري. وسواءٌ أكانت لها تبعات طيبة أم سيئة، فقد حكمت هذه الأفكار العالمَ بطرقٍ عدة.

منَ الصحيح كذلك أنه منذ الحقبة الكلاسيكية، تميَّزت الدولة الغربية بانعدامٍ شاملٍ في المساواة وبهيمنةٍ للأقلية على الأغلبية. وهذا الواقع، أيضًا، ينعكس في

(١) انظر Paul Cartlege, The Greeks (Oxford: Oxford University Press, 2nd edn, 2002) للحصول على توضيح بارع للكيفية التي يمكن بها لفهمنا الذاتي على المستويين الثقافي والسياسي أن يستفيد من إدراك كلٍّ من الخصوصية التاريخية للإغريق والصلات التي تجمع بيننا وبينهم، سواء من حيث "غيريتهم" أو ما ندين لهم به.

النصوص الرئيسية؛ إذ إن الأصوات التي نسمعها تنحو إلى أن تكون أصوات الطبقات الحاكمة، والرجال من ذوي الأملاك (كانوا رجالاً في حقيقة الأمر) ومَن يتحدثون باسمهم. ورغم أننا نسمع أحيانًا آراءً معارضة آتية من أسفل، فإن الفلاحين الذين شكّلوا أغلبية السكان طوال السواد الأعظم من التاريخ ذي الصلة هم بالأساس صامتون. إلا أن هذا الصمت ليس سببًا يدفعنا إلى تجاهل أصوات السادة. على النقيض من ذلك، فهم يكونون أحيانًا السبيل الأمثل للوصول إلى أصوات الأغلبية، إلى شكاواهم والتحديات التي يطرحونها أمام أولئك الذين حكموهم واستغلوهم. بطبيعة الحال، نحن قادرون على تعلُّم المزيد حين نستطيع الاستماع على نحوٍ مباشرٍ إلى كلمات أولئك الذين عارضوا وقاوموا، لكن حتى حين لا تصير هذه الكلمات متاحة، فإن من شأن القراءة الحريصة والسياقية للنصوص الكلاسيكية الرئيسية أن تخبرنا بالكثير عما توقعته الطبقات المسيطرة من أولئك الخاضعين لها، علاوةً على ما كانوا يخشَوْنه منهم.

تنطلق هذه الدراسة من افتراضٍ أساسيٍّ مفادُه أنه من الخطأ أن نُعامل النصوص الكلاسيكية الرئيسية دون انتقادٍ وأن نأخذ سطوتها على نحوٍ مُسلَّم به. ومن الخطأ بالمثل أن نحذف من التاريخ الهويات والثقافات غير الموجودة في هذه النصوص الرئيسية. لكننا سنكون مخطئين أيضًا لو تظاهرنا بأنه لم يوجد شيء مثل هذه النصوص، أو أن هيمنة الأفكار الحاكمة ليست حقيقة أساسية من حقائق التاريخ. المهم في الأمر أن نُقر بأن هذه الحقيقة لها بالفعل تاريخ. وهذا يعني، من بين أمورٍ أخرى، محاولة فهم الظروف التي ظهرت فيها التقاليد الرئيسية وتطوَّرت، وفهْم العلاقات والصراعات الاجتماعية التي شكلتها. ودون هذا النوع من الفهم التاريخي، لن يكون بوسعنا أن نتعلم أي دروس عامة قد لا تزال الأعمال الكلاسيكية تحملها لنا، كما لن نكون في أي وضع يسمح لنا بنبذها على أساس أنها لا تستطيع أن تعلمنا أي شيء.

الفصل الثاني

دولة المدينة اليونانية القديمة

اختراع السياسة

في مسرحيته "الضارعات"، يقاطع يوربيديس الأحداث بمناظرة سياسية قصيرة بين رسول من طيبة وبطل أثيني أسطوري هو ثيسيوس. يتفاخر الطيبي بأن مدينته يحكمها رجل واحد، وليس عصبة من الغوغاء، جمهور من العامة الفقراء الذين يعجزون عن إصدار أحكام سياسية صائبة لأنهم لا يستطيعون تولية عقولهم بعيدًا عن العمل. يرد ثيسيوس بالتغني مَدحًا في الديمقراطية. ويؤكد أنه في أي مدينة حرة بحق، تكون القوانين مشاعًا للجميع، والعدالة المُنصفة متاحة للغني والفقير على السواء، وأي شخص لديه شيء مفيد ليقوله له الحق في أن يتكلم أمام الجمهور، وعمل المواطنين الأحرار لا يضيع "فقط كي يزيد ثروات الطاغية عبر كدح المرء".

ذلك الفاصل الدرامي القصير قد لا يفيد كثيرًا في دعم أحداث المسرحية، بَيْدَ أنه يُلخص على نحوٍ أنيقٍ القضايا المعنية بها النظرية السياسية الأثينية. كما أنه يخبرنا الكثير عن دولة المدينة والظروف الاجتماعية التي أدَّت إلى بزوغ النظرية السياسية؛ ففي داخل مفهوم الحرية الذي يحتفي به ثيسيوس تقبع مبادئ أساسية معينة اعتبرها الأثينيون، وغيرهم من الإغريق، شيئًا فريدًا خاصًّا بهم، شيئًا يحدد جوهر دولتهم المتفردة. إن المرادف اليوناني لكلمة الحرية، ***eleutheria***، وكذلك كلمة ***liberates*** اللاتينية الأكثر تقييدًا ونخبوية – والتي تشير إلى كلٍّ من الأفراد والدول – ليس لهما مكافئ دقيق في أي لغة قديمة في الشرق الأدنى أو آسيا، في

اللغة البابلية أو الصينية الكلاسيكية على سبيل المثال، كما لا يمكن ترجمة الفكـرة اليونانية أو الرومانية عن "الرجل الحر" إلى أيٍّ من تلك اللغات.[١] في اليونانيـة، تظهر هذه المفاهيم مرارًا وتكرارًا، في كل شيء، بداية مـن الكتابـات التاريخيـة وحتى الدراما، بوصفها الخصائص المُحدِّدة لأثينا.

لذا، على سبيل المثال، حين يقدم المؤرخ هيرودوت تفسيره لهزيمة الأثينيين للفُرس، فإنه يعزو قوتهم إلى حقيقة أنهم قد تحرَّروا من نير الطغيان؛ فحين كـانوا يعيشون تحت نِير الطغيان "سمحوا لأنفسهم بأن يُهزَموا؛ لأنهم كانوا يعملـون فـي خدمة سيد ...".[٢] لكن أمّا وقد تحرَّروا، فقد صاروا "الأوائل دون منازع". وعلـى نحوٍ مشابه، يخبرنا الكاتب المسرحي أسخيلوس في مسرحيته "الفُرس" بأن المواطن الأثيني – على النقيض من رعايا الملك الفارسي خشايارشا – لم يكن له سيد، ولـم يكن خادمًا لأي إنسان.

من الممكن، بطبيعة الحال، عزو تصوير الإغريق الواضح لـ "الحرية" إلـى شيوع العبودية، وهو ما استتبع تمييزًا مفاهيميًّا وقانونيًّا قاطعًا على نحوٍ غير معتادٍ بين الحرية والاسترقاق. ومن المؤكد أن نمو العبودية أسهم في توضيح هذا التمييز وإجلائه. بَيْدَ أن الفكرة الإغريقية المميزة عن الاستقلالية والكفايـة الذاتيـة تَـدين بأصلها لشيء آخر، والتعريف الواضح للعبودية إنما هو تبعة مـن تبعـات ذلـك التصوُّر أكثر من كونه سببًا له.

علَّق مؤرخ حقبة القرون الوسطى المرموق رودني هيلتون ذات مرة قـائلاً: "إن مفهوم الحرية، بمعنى ألا تكون مُحملاً بالتزام، ولا حتى مراعاة، لأي سيِّد لهو

---

(١) انظـر M.I. Finley. The Ancient Economy (Berkeley and Los Angeles: University of California Press. 1973). p. 28.

(٢) انظـر V. Herodotus. The Persian Wars. transl. George Rawlinson (New York: Modern Library [Random House]. 1947). V.78.

أحد أهم الموروثات التي تركها فلاحو القرون الوسطى للعالم الحديث، وإن كان غير ملموس."[١] وإذا كان هيلتون محقًّا في نسبة هذا المفهوم إلى طبقة الفلاحين، فإنه كان مُخطئًا بكل تأكيدٍ في ألا ينسب الفضل فيه لليونانيين القدماء؛ فقد كان تحرُّر الفلاحين اليونانيين من أي صورةٍ من صور الخضوع أو الالتزام نحو سيدٍ أو الدولة، خلافًا لمعاصريهم في الأماكن الأخرى، هو ما أنتج مفهومًا جديدًا للحرية وللرجل الحر. وهذا المفهوم بات يرتبط على نحوٍ متزايدٍ بالديمقراطية؛ لدرجة أن المعادين للديمقراطية أمثال أفلاطون (الذي، كما سنرى، رأى أن أي شخصٍ منخرطٍ في عملٍ ضروريٍّ ينبغي أن يكون تابعًا من الناحية القانونية أو السياسية) سعَوْا إلى تقويض مفهوم الحرية الإغريقية، ***eleutheria***، عن طريق مساواته بالفسوق. وفي الوقت عينه، محا تحرُّر الفلاحين طيفًا كاملاً من التبعية وخلَّف وراءه فصلاً صارخًا بين الحرية والعبودية؛ بحيث صارت الأولى سمة للمواطنين، والثانية حالة لا يمكن اختزال أي مواطنٍ إليها.

ورغم أن الحياة الخالية من القسر كانت بلا شكٍّ نموذجًا ثقافيًا، فإن فكرة الإغريق عن الحرية، ***eleutheria***، كانت تقوم في جوهرها على التحرُّر من ضرورة العمل لدى الغير؛ فهي ليست حرية من العمل، وإنما هي حرية العمل. وهذا لا ينطبق فقط على الأفراد الذين لا يعملون لدى سادة، وإنما ينطبق كذلك على دول المدن التي يحكمها مجالس مواطنين، والتي لا تدين بالتبعية لدولةٍ أخرى. وهذا المفهوم عن الحرية، بتأكيده على العمل المستقل والكفاية الذاتية، إنما يعكس الواقع الفريد للدولة التي يكون فيها المنتجون مواطنين؛ دولة كان المجتمع المدني الذي يمزج الطبقات المنتفعة والمُنتجة فيها يزيل علاقات السيادة والتبعية بينهما،

---

(١) انظر Rodney Hilton. Pond Men Made Free: Medieval Peasant Movements and the English Rising of 1381 (London: Temple Smith. 1973). p. 235.

سواءٌ بوصفهم سادة وخدمًا، أو حُكامًا ومحكومين. وهذا المجتمع المدني، الذي بلغ ذروة تطوُّره في أثينا الديمقراطية، كان الحالة الحاسمة لبزوغ النظرية السياسية الإغريقية.

أوضحنا في الفصل السابق بعض السبل التي ولَّدَت بها دولة المدينة، الديمقراطية منها خاصة، شكلاً جديدًا من أشكال التفكير، ونعني بهذا التطبيقَ المنهجيَّ للتفكير النقدي بغية استقصاء أسس الحق السياسي ذاتها. وهذا الشكل من التفكير، كما اقتُرح، كان متجذرًا في نوع جديد من الممارسات، التي كانت غير معنية بالأساس بالعلاقات بين الحُكام والمحكومين بقدر ما هي معنية بالمعاملات والصراعات بين المواطنين، المتحدين في هويتهم المدنية لكنهم مختلفون من حيث الطبقة. إن المجتمع المدني ذاتي الحُكم، وممارسة السياسة – أي الأفعال في المجال العام لدولة المدينة، مجتمع المواطنين – وصلت إلى أوجها في أثينا الديمقراطية، التي كانت أيضًا موطنًا للتقليد الكلاسيكي للنظرية السياسية الإغريقية.

بزوغ الديمقراطية

بالإمكان تتبُّع تطوُّر الديمقراطية عن طريق تتبُّع نموِّ وتطوُّر كلٍّ من المبدأ السياسي والاجتماعي، وفكرة المواطنة والارتقاء التدريجي لدولة المدينة والقانون المدني والهوية المدنية على حساب مبادئ المصاهرة والقرابة والمولد والدم التقليدية. بعبارةٍ أخرى: لقد مضت عمليتا التسييس والدقرطة جنبًا إلى جنب، وكانت أكثر دول المدن ديمقراطيةً هي تلك التي كانت فيها المبادئ السياسية في أكثر صورها نموًّا واكتمالاً. ومن الممكن في ضوء هذه الشروط تفهُّم الأحداث التاريخية التي تُعتبر عادةً بمنزلة المعالم الرئيسية في التطوُّر السياسي لأثينا. وفي كل حالة من تلك الحالات مثَّل تعزيز المبدأ السياسي تقدمًا في قوة العام، كما أعاد تشكيل وجه العلاقات بين الطبقات في الوقت نفسه.

وقد كشفت الدراسات الأثرية، إلى جانب فك شفرة النظام الخطِّي ب - نظام الكتابة الذي سبق الأبجدية الإغريقية - الكثير عن الدول التي كانت موجودة في اليونان قبل ظهور دول المدن. وكما اقتُرح بالفعل فقد كانت هذه الدول شبيهة بالدول القديمة الأخرى، وإن كانت على نطاق أصغر، وفيها كانت تُهيمن قوة بيروقراطية مركزية على الأرض والعمالة، وتَجبي الضرائب أو الخَراج من مجتمعات الفلاحين الخاضعين. لا يُعرَف الكثير عن الكيفية التي تلاشى بها هذا الشكل من أشكال الدولة، أو عما توسَّط الفترة بينه وبين بزوغ دول المدن. وأغلب ما هو معروف عن المجتمع الإغريقي قُبيل ظهور دول المدن إنما يعتمد على الملاحم الهوميروسية، التي بالتأكيد لا تصف الحضارة المسينية التي من المفترض أن تكون موضوعها الرئيسي؛ فهذه القصائد، القائمة على خرافات وأساطير الماضي، تصف هيكلاً اجتماعيًّا وقيمًا اجتماعية تخص عصرًا لاحقًا. وقد لا تصف قصائد هوميروس بدقة أي مجتمع محدد كان موجودًا في اليونان، بَيْدَ أنها تظل إجمالاً أفضل مصدرٍ للمعلومات عن المجتمع الأرستقراطي الذي سبق دولة المدينة، مجتمع كان آخذًا في الأفول بالفعل حين أحيا هذا الشاعر، وغيره من الشعراء، ذكراه. وهذه الملاحم تُمكِّننا على الأقل من التعرُّف بعض الشيء على التنظيمات السياسية والاجتماعية التي سبقت ظهور دولة المدينة.

كانت الوحدة الاقتصادية والاجتماعية الرئيسية في المجتمع "الهوميروسي" هي البيت، *oikos* باليونانية القديمة، وخاصة بيوت الطبقة الأرستقراطية، التي يهيمن عليها سيد ويجتمع حوله أقرباؤه وخدمه ويدعمه عمل تابعيه. لا يوجد بالكاد أي مجال "عام"؛ إذ إن الواجبات والحقوق تخص أهل البيت والأقرباء والأصدقاء، أما الوظائف الاجتماعية الأخرى، مثل التصرف في المِلكيات أو العقاب على اقتراف الجرائم، فتُمليها القواعد العُرفية للقرابة، بينما تكون نطاقات النفوذ حقًّا حصريًّا للسادة.

لكن في الوقت الذي كُتبت فيه الملاحم، كانت البيوت وعلاقات القربى قد حلت محلها مبادئ أخرى مختلفة. كانت هناك علاقات تربط بين أبناء الإقليم، حول مركز حضري، بينما كانت الأواصر والصراعات بين الطبقات حاضرة في العلاقات بين السادة والعبيد، أو ذوي الأملاك والفلاحين، وكذلك في التحالفات بين ذوي الأملاك. لقد صار السادة "الهوميروسيون" طبقة أرستقراطية من ذوي الأملاك، تجمعهم معًا مصالح مشتركة بوصفهم منتفعين، وإن كانوا دومًا عالقين في تنافسٍ شرسٍ بعضهم مع بعض، ومنعزلين على نحوٍ متزايدٍ عن أبناء بلدهم المُنتجين.

استخدمت الطبقة الأرستقراطية قوتها غير الاقتصادية، خاصةً وظائفها القضائية، كي تنتفع بعمل المُنتجين الخاضعين لها. وفي هذا الجانب، كان لا يزال يجمعها شيء مشترك مع الدولة البيروقراطية القديمة، التي فيها كانت الدولة والجهاز الحكومي بها هما وسيلة الانتفاع الأساسية. ربما كانت مكانة السادة أثرًا باقيًا للدولة البيروقراطية القديمة ومنظومتها القائمة على الانتفاع الخاضع لسيطرة الدولة. لكن الاختلاف الحاسم هو أنه في يونان ما بعد الحقبة المسينية لم تكن هناك دولة بمعنى الكلمة، ولا جهاز إداري قوي للحكم يحافظ على سلطة المنتفعين على المُنتجين. كانت المِلْكية في أيدي أفراد وبيوت معينين، وتَعيَّن على الطبقة الأرستقراطية ذات المِلْكية أن تُواجِه تابعيها، ليس بوصفها قوة حاكمة مُنظَّمة، وإنما كمجموعة فضفاضة من الأفراد والبيوت، المنخرطين عادة في صراعات ضارية بعضهم مع بعض، ولا يُميزهم عن أبناء بلدهم من المُنتجين غير الأرستقراطيين امتلاكُهم سُلطةً عليا بقدر ما تُميزهم حيازتهم للممتلكات وتَمتُّعهم بمولدٍ نبيل. وقد شهدت علاقاتهم بالفلاحين المُنتجين مزيدًا من التعقيد بسبب الاعتماد العسكري المتزايد للمجتمع على طبقة الفلاحين.

وبحلول الوقت الذي نصل فيه إلى أول لحظة موثقة جيدًا نسبيًّا في تطوُّر الديمقراطية الأثينية، ونعني بهذا قوانين صولون الإصلاحية، كان الصراع بين

السادة والفلاحين قد وصل إلى ذروته. ورغم أن أرسطو، في وصفه لقوانين صولون، كان يبالغ بلا شكٍّ حين قال إن الفقراء كلهم في ذلك الوقت كانوا عبيدًا للقلة الثرية، فمن شبه المؤكد أن تبعية أحد النوعين للآخر كانت أمرًا شديد الشيوع. كان هناك اضطراب واسع النطاق، ولم يكن في وسع الطبقة الأرستقراطية إخماده بالقوة الصرفة وحدها. بدلاً من ذلك، بُذل جهد لتسوية الصراع بين الفلاحين والسادة عن طريق تدبير سياسي من نوع جديد.

بصرف النظر عن ماهية دوافع صولون، فإن النقطة المحورية التي تهمنا هنا هي "القانون" الذي سعى من خلاله إلى استرضاء طبقة الفلاحين. ألغى صولون صور التبعية المتنوعة التي سمحت باستغلال الفلاحين الأثينيين على يد مواطنيهم الأرستقراطيين. كما أبطل الديون القائمة ومنع القروض الممنوحة في مقابل أمن الشخص، والتي يمكن أن تؤديَ إلى العبودية في حالة عجز الشخص عن سدادها، وعن طريق توطيد قانون سيسكثيا، ***seisachtheia***، أو "رفع الأعباء"، ألغى حالة الرق المعروفة باسم هكتيموروي (أصحاب السُّدس)، ***hektemoroi***، والمقصود بها الفلاحون الذين تكون أراضيهم وجزء من عملهم مِلكًا للسادة.(١) بعبارةٍ أخرى: أبطل صولون أشكالاً عديدة من الانتفاع "غير الاقتصادي" عن طريق السلطة السياسية أو التبعية الشخصية.

تحسنت نتائج هذه الإصلاحات، التي حرَّرت الفلاحين من التبعية والاستغلال غير الاقتصادي، عن طريق المجتمع المدني المتزايد القوة، الذي بسط الحقوق السياسية ورفع من شأن المواطنين الأفراد على حساب مبادئ القرابة والمولد والدم التقليدية. ورغم أن المواطنين ظلوا يُصنِّفون إلى فئات متدرجة، فإن

---

(١) كان يُعتقَد في السابق أن حالة هكتيموروي (أصحاب السُّدس) تقع نتيجةً للعجز عن سداد رهنٍ أو قرض، لكن يُعتقد الآن على نطاقٍ أوسع أنها حالة تبعية قديمة راسخة كان فيها الفلاحون، سواءٌ بوصفهم أقنانًا أو وكلاء، يخضعون لسيطرة أحد السادة.

الفصل القديم بين الفنانين والفلاحين والطبقة الأرستقراطية النبيلة المولد لم يَعد ذا أهمية من الناحية السياسية، وحل محله معايير كمية أكثر خاصة بالثراء ومبنية على منظومة قائمة بالفعل من التصنيف العسكري. ورغم أن المجلس الأعلى السابق، الأريوباجوس ***Areopagus***، ظل مقتصرًا على الطبقتين الأغنى، فإن الطبقة الثالثة مُنحت حق الوجود في مجلس جديد من ٤٠٠ شخص بحيث تعمل عمل الثقل الموازن. فقد سُمح للطبقة العسكرية الأشد فقرًا، الثيتي أو ***thetes***، بدخول المجلس للمرة الأولى، والذي صار متزايد الأهمية مع تدني قوة المجلس الأرستقراطي.

أصلح صولون أيضًا المنظومة القضائية؛ فأوجد محكمة جديدة للشعب، أبوابها مفتوحة أمام المواطنين جميعهم؛ ومن ثَمَّ صار من حق كل مواطن أن تُنقَل قضيته إلى تلك المحكمة، بحيث ابتعدت المحكمة عن متناول يد الحُكم الأرستقراطي، وأضعفت احتكار الطبقة الأرستقراطية للقضاء. تقليديًّا، كان لدى الجماعات القائمة على القرابة والنسب دائمًا الحق في الانتقام للجرائم المُرتكبة ضد أعضائها، وذلك وفق الأعراف العتيقة الخاصة بثأر الدم. لكن الآن، باستطاعة أي مواطن أن يوجه اتهامات لأي شخص آخر بالنيابة عن أي عضو من أعضاء الجماعة. صارت الجريمة تُعرَّف الآن على أنها أذى مُرتكب في حق عضو من أعضاء المجتمع المدني، وليس بالضرورة أحد الأقرباء، وصار لدى الفرد الأثيني الحق بوصفه "مواطنًا"، بينما صار لدى المجتمع المدني، على صورة محاكم المواطنين، الولاية القضائية.

بطرقٍ عدة، إذًا، أضعفَ صولون الدور السياسي للمولد النبيل والدم والقرابة والعشيرة، بينما قوَّى مجتمع المواطنين. سيكون من قبيل المبالغة القول بأن هذه الإصلاحات كانت ديمقراطية، لكن كان لها بالتأكيد أثر تَمثَّل في إضعاف الطبقة الأرستقراطية، التي كانت مندمجة بشكلٍ متزايدٍ داخل المجتمع المدني وخاضعة لسلطان لدولة المدينة. كانت المبادئ غير الشخصية للقانون والمواطَنة تأخذ موضع

الأولوية على الحُكم الشخصي للملوك والسادة. وصارت العلاقة المدنية الجديدة بين الطبقة الأرستقراطية والفلاحين، إلى جانب غيرهم من المواطنين العاملين، تعني أن الأثينيين قد ابتعدوا على نحوٍ حاسمٍ عن الفصل القديم بين الحُكام والمُنتجين؛ فلم تَعد الدولة، الممثلة في دولة المدينة، وسيلةً للانتفاع بعمل المُنتجين المباشرين، بل على العكس، صارت وسيلةً لحماية المواطنين المُنتجين من الطبقات المنتفعة.

أوجدت دولة المدينة أيضًا ساحة جديدة للتنافس بين الطبقات الأرستقراطية. بالتأكيد لم تُنْهِ إصلاحات صولون نفوذ العائلات النبيلة، كما لم تُقلل من ضراوة التنافس داخل هذه الطبقة. ولزمنٍ طويلٍ ظلت أثينا مُبتلاةً بالصراعات الداخلية بين أبناء الطبقة الأرستقراطية، إلى أن صارت على شفير حرب أهلية فعلية، وأحيانًا كانت أسبرطة تدعم هذا الطرف أو ذاك. لكن بات من الأصعب للسادة أن يتنافسوا على السلطة بين أنفسهم؛ إذ تَعيَّن عليهم الآن أن يخوضوا منافساتهم داخل مجتمع من المواطنين، وهو ما عنى أن بمقدورهم تعزيز مواقفهم عن طريق كسب الدعم من عامة الشعب، ***demos***. نتج عن ذلك تأثير مناقض للبديهة تَمثَّل في تعزيز المجتمع المدني والمبدأ السياسي لدرجة أكبر عن طريق التنافس بين الأرستقراطيين. ورغم نشوب جدلٍ كبيرٍ حول "الحُكَّام المستبدين" الذين خلفوا صولون، حول من كانوا وما كانوا يمثلونه، فإن التفسير الأرجح هو أنهم كانوا مُنتجًا لمثل هذه المنافسة بين الأرستقراطيين الأثينيين[١]، وكانت النزعة العامة لنظامهم، مجددًا، هي تقوية دولة المدينة ضد المبادئ التقليدية. على سبيل المثال، البناء على ما يمكن تسميته الولاء "القوميِ" في مقابل الولاءات المحلية، بوسائل مثل سك العملات القومية وإقامة الاحتفالات وتأسيس الطوائف الدينية، ومنها تلك الخاصة بالربة أثينا، حامية دولة المدينة.

---

(١) الكلمة اليونانية tyrannos لم تكن تشير بالضرورة إلى حاكم شرير أو طاغية، وإنما إلى زعيم وحاكم أوحد لم يجرِ تنصيبه على نحوٍ قانوني.

بعد الإطاحة بآخر الحُكام على يد أسبرطة، شهدت الفترة بين عـــامَي ٥١٠ و٥٠٨ق.م. صراعًا عنيفًا، كان المتنافـــسان الرئيـــسيان فيـــه همـــا إيـــساجوراس وكليستثنيس، وكلٌّ منهما يمثل عائلة نبيلة. وحين دانت السيادة لكليـــستثنيس، مؤقتًـــا على الأقل، دشّن إصلاحات صار يُنظر إليها لاحقًا بوصـــفها الأســـاس الحقيقـــي للديمقراطية. بصورةٍ ما، كان كليستثنيس يتبع المنطق الذي أرساه صولون وغيـــره من الحُكام المستبدين. وقد أضعفت إصلاحاته، في عام ٥٠٨ (وإن كـــان التّـــاريخ غير مؤكد)، سُلطة الطبقة الأرستقراطية بدرجة أكبر، وسيطرتهم علـــى أحيـــائهم وعلى المزارعين الأقل شأنًا في مناطقهم. وشأن سابقيه، حقق كليستثنيس هذا عـــن طريق رفع شأن دولة المدينة ومجتمع المواطنين بأسره فـــوق الأشـــكال العتيقـــة للسلطة والولاءات القديمة، مانحًا القوة المحلية والإقليمية للـــسلطة الـــشاملة لدولـــة المدينة.

لكن أبرز ما ميَّز هذه اللحظة في تاريخ أثينا هو أن الشعب صـــار عـــاملاً محوريًّا حقيقيًّا في الصراع السياسي. وبحلول ذلك الوقت، كان الناس قوة سياســـية واعية معبرة عن نفسها. لم يخلق كليستثنيس هذه القوة، لكنه كـــان يتمتـــع بـــالحس الاستراتيجي لحشدها في صالحه. وسواءٌ أكان هو نفسه ديمقراطيًّا حقيقيًّا أم كـــان مجرد سليل آخر لطبقة النبلاء يسعى إلى تحسين وضعه بين عائلته الأرستقراطية، فإن لجوءه إلى الشعب كان مباشرًا لا لبس فيه. وقد كتب هيرودوت يقول إنه حين وجد كليستثنيس نفسه في موقفٍ أضعف من موقف إيساجوراس، فإنه جعل الـــشعب *betairoi*، وهي كلمة تصعب ترجمتها لكنها توحي بمعنى الرفاق أو الشركاء. وهي أيضًا توحي بمعنى العُصَب أو مجموعات الصداقة أو الجمعيات التي شكّلت أساس قوة الطبقة الأرستقراطية في أثينا(١). فالشعب، بعبارةٍ أخـــرى، حـــلَّ فـــي نظـــر

(١) يفضل بول كارتليدج أن يترجم هذه الفقرة في كتابات هيرودوت بحيث تعنـــي أن كليـــستثنيس "استمال [الشعب] لنفسه"، وذهب إلـــى أن هـــذه صـــياغة مُغرضـــة مـــن جانـــب المـــؤرخ =("Democracy, Origins of: Contribution to a Debate", in Kurt Raaflaub et al., Origins of)

الأرستقراطيين محل الأصدقاء والأقرباء بوصفه مصدر القوة السياسية. وحين طرد إيساجوراس كليسثنيس، بمعاونة أسبرطة تحت حكم زعيمها كليومينس، هَبَّ الشعب إلى الثورة، واندفع إلى الساحة السياسية بطريقة غير مسبوقة، كقوة سياسية واعية تعمل من تلقاء نفسها وتدافع عن مصالحها الخاصة.

لكن بصرف النظر عن نيات كليسثنيس، كانت نتيجة إصلاحاته هي تأسيسَ إطارِ عملٍ مؤسسي كان من شأنه أن يحكم الديمقراطية الأثينية منذ ذلك الوقت فصاعدًا، مع قدر يسير من التعديلات. لقد غيَّر كليسثنيس التنظيم الإجمالي لدولة المدينة عن طريق التخلص من الوظائف السياسية للقبائل الأربع، التي تُهيمن عليها الطبقة الأرستقراطية، والتي كانت الأساسَ التقليديَّ للتنظيم السياسي – على سبيل المثال عند إجراء انتخابات – وأعاد تقسيمها إلى عشر قبائل جديدة استنادًا إلى معايير جغرافية مصطنعة ومعقَّدة. والأهم من ذلك أنه قسَّم القبائل إلى أقاليم، أو ذيمات ***demes***، مبنية في المعتاد (ولكن ليس دائمًا) على القرى القائمة، وجعلها أساسًا للديمقراطية، بمعنى وحدتها الجوهرية الأساسية ومستوطَن المواطَنة. شقت التقسيمات الجديدة الروابط القبلية والطبقية ورفعت منزلة المواطن المحلي فوق القرابة والدم، وأرست بهذا وعززت روابط جديدة، وولاءات جديدة مقتصرة على دولة المدينة، مجتمع المواطنين.

أجرى كليسثنيس أيضًا إصلاحات كبيرةً أخرى؛ إذ استحدث إجراءات مصممةً لخلق نوع من التوازن المضاد للمؤسسات التي لا تزال تهيمن عليها

Democracy in Ancient Greece, Berkeley and Los Angeles: University of California Press,= 2007, pp. 155-69). بطبيعة الحال لم يكن باستطاعة كليسثنيس تضمين الشعب كله حرفيًّا في رفقته (إن كان قد فعل هذا من الأساس). وتأثير صياغة هيرودوت، التي تجعل الشعب أقرب إلى بيدق في يد قائده الأرستقراطي، هو إنكار قوته الثورية، ويقترح كارتليدج أن هذه الفقرة تمثل المؤرخ (أو مصدره الأرستقراطي) وهو يستخدم لغة أرستقراطية (ومن ثَمَّ مناهضة للديمقراطية) كي يصف تحولاً ثوريًّا في الوعي أدّى إلى ثورة سياسية في الواقع الفعلي ويطعن فيه.

الطبقة الأرستقراطية، مثل المجلس الأعلى، ***Areopagus***، الذي واصل احتكار الولاية القضائية في القضايا المرتكبة ضد الدولة والسيطرة على القضاة. على وجه التحديد، منح كليستنيس "مجلس الشعب" دورًا تشريعيًّا جديدًا، إلا أن تأسيس الأقاليم هو ما منح القوة للشعب ربما أكثر من أي إصلاح مؤسسي آخر؛ ففي داخل هذه الأقاليم وُلد الفلاح-المواطن بحق. بدأت السياسة الديمقراطية في الأقاليم، حيث تعامل المواطنون العاديون مع الشئون المحلية الملحة التي كانت تؤثر تأثيرًا مباشرًا على حياتهم اليومية، وبُنيت دولة المدينة الديمقراطية في المركز على هذا الأساس. ففي هذه الأقاليم هُدِمَ الحاجز التقليدي بين القرية الزراعية المُنتجة وبين الدولة المركزية المُنتفعة هَدمًا تامًّا، وامتدت العلاقة الجديدة بين الطبقات المُنتجة والدولة إلى المواطنين الآخرين العاملين أيضًا.

ولا شيء يرمز على نحوٍ دقيقٍ إلى تأثير إصلاحات كليستنيس من حقيقة أن المواطن الأثيني بعد تلك الإصلاحات لم تَعد هويته تتحدد من واقع اسم الأب أو العشيرة التي ينتمي إليها، وإنما من خلال اسم الإقليم، ***demotikon***، الذي تنبع منه مواطنته؛ ولا عجب أن قاومت الطبقة الأرستقراطية مثل هذا التعريف بالهوية، وتمسَّكت بهوية الدم والمولد النبيل التقليدية. بالطبع استمرَّ أبناء الطبقة الأرستقراطية في شَغْل مناصب السلطة والنفوذ، ومن المحتمل أن يكون كليستنيس قد قصد إرساء سيادة حقيقية للشعب، ومن المحتمل أنه لمْ يقصد ذلك، إلا أن إصلاحاته عزَّزت دون شكٍّ من قوة الشعب. ويبدو أن كليستنيس نفسه قد وصف النظام السياسي الجديد بأنه يتسم بالمساواة أمام القانون، ***isonomia***، وهو ما لا يتعلق فقط بالتمتع بحقوق مواطنة متساوية، بل بمزيد من التوازن بين أجهزة الحُكم المختلفة كذلك، وهو ما يمنح مجلس الشعب دورًا تشريعيًّا أكثر فعالية من ذي قبل. ورغم أن الشعب، الذي كان ينتخب الحُكام، لم تتحقق له السيادة الكاملة ما دام المجلس الأعلى ظل محتفظًا بدوره المهيمن في إنفاذ قرارات الدولة ومحاسبة القضاة، فإن الدور التشريعي الجديد الذي منحه كليستنيس لمجلس الشعب عُدَّ تعزيزًا كبيرًا لقوة العامة.

كانت هناك أيضًا تأثيرات أخرى ملموسة بدرجة أكبر لإصلاحات كليسثنيس، وسوف نتحدث في موضع لاحق بتفصيل أكبر عن التطوُّرات التي اعترت مفاهيم القانون والعدالة والمساواة، لكن من الجدير الآن بالذكر أن كليسثنيس نُسب إليه فضل إحداث تغيير كبير في اللغة السياسية الإغريقية، تَمثَّل في استخدام كلمة ***nomos*** محل كلمة ***thesmos*** التقليدية عند الإشارة إلى القانون التشريعي المكتوب.(١) والمهم في هذا التغيير هو أنه بينما تعني كلمة ***thesmos*** ضمنًا فَرْض القانون من أعلى ولها نكهة دينية مميزة، فإن كلمة ***nomos*** — وهي كلمة تشير إلى شيء يجري تَشارُكه على الشيوع، سواءٌ أكان مرعًى أو عُرفًا — تعني ضمنًا قانونًا يوجد اتفاق عام حوله؛ شيئًا يعتبره الأشخاص الخاضعون له بمنزلة عُرف مُلزِم. وقد صار استعمال كلمة ***nomos*** لوصف القانون شائعًا في أثينا، التي تبنَّت بذلك "الكلمة الأكثر ديمقراطية المشيرة إلى "القانون" في أي لغة."(٢)

هل كانت الديمقراطية ديمقراطية بحق؟

بعد كليسثنيس، استمرت القوة الشعبية في التطوُّر، مع فقدان المجلس الأعلى سلطانه الحصري على القضايا السياسية، ومع لعب هيئات المحلفين المؤلفة من العامة دورًا أكبر على نحوٍ متزايد (استُحدث الدفع مقابل الحضور في خمسينيات القرن الخامس قبل الميلاد تحت حكم بريكليس)، ومع ازدياد قوة مجلس الشعب (رغم أن الدفع مقابل الحضور لم يبدأ إلا في أواخر تسعينيات القرن الرابع قبل الميلاد). وبما أن معظم ما يمكن أن نعتبره عملاً سياسيًّا جرت مباشرته في أثينا

---

(١) انظر Martin Ostwald, Nomos and the Beginnings of Athenian Democracy (Oxford: Clarendon Press, 1969), p. 55.

(٢) المصدر السابق، ص١٦٠.

بواسطة الإجراءات القضائية، فإن قوة هيئات المحلفين المؤلفة من العامة كانت مهمة على نحوٍ خاص، وسيصف أرسطو - أو الشخص الذي كتب "دستور أثينا" المنسوب إليه أيًّا كان - لاحقًا هذا بأنه أحد الملامح الثلاثة الأكثر تأثيرًا لدولة مدينة أثينا.

دشّنَ انتصار أثينا على الفُرس في معركة ماراثون عام ٤٩٠ق.م، وبالأخص الانتصار البحري في سالاميس عام ٤٨٠ق.م، عصرًا ذهبيًّا للديمقراطية، عصرًا جديدًا من الثقة الديمقراطية بالنفس. وحين وصف المؤرخ ثوسيديديس بعد بضعه قرون بريكليس، أشهر الزعماء الديمقراطيين، وضع على لسانه توصيفًا حماسيًّا للديمقراطية في "الخطبة الجنائزية" الشهيرة. وهذه الخُطبة، رغم ما بها من نثر حالم، تخبرنا بالكثير عن حقائق واقع الحياة السياسية الأثينية، بل والمزيد عن طموحاتها كذلك.

يخبرنا بريكليس، الأرستقراطي هو نفسه، بأن أثينا توصف بأنها ديمقراطية:

لأن إدارتها تقع ليس في يد القلة، بل في يد الكثرة، لكن مع أنه فيما يخص القانون يكون كل الرجال سواسية عند تسوية منازعاتهم الخاصة، فإنه ... مثلما يكون كل رجل مميزًا بطريقةٍ ما فإنه يُفضّل لمكانة شعبية، ليس لأنه ينتمي إلى طبقة بعينها ولكن بسبب جدارته الشخصية، ولا يُحرَم، مجددًا، على أساس الفقر أيٌّ رجل من وظيفة عامة بسبب ضآلة مكانته لو كان يملك داخله القدرة على خدمة الدولة ... ونحن الأثينيين نقرر المسائل العامة لأنفسنا، أو على الأقل نسعى إلى الوصول إلى فهمٍ سليمٍ لها، مؤمنين بأن النقاش ليس عائقًا أمام الفعل، وإنما نفضل ألا نتلقى الأوامر، عن طريق النقاش قبل أن يحين وقت الفعل[1].

---

(١) انظر Thucydides, The Peloponnesian War, II.XXXVII. 1 and XL.2-3, Loeb Classical Library translation.

في واقع الأمر، تداول مجلس الشعب، الذي يحق لكل المواطنين حضوره، في كل مسألة من مسائل الشأن العام واتخذ قرارات بشأنها، بينما كانت القضايا القانونية تُعقَد عادة في محاكم شعبية. والمجلس الذي كان يحدد أجندة عمل مجلس الشعب بات يجري اختياره بالقرعة سنويًا من بين جموع المواطنين. ورغم أن الانتخاب كان يُنظر إليه بوصفه ممارسة أوليجاركية، فقد استُخدم في بعض المناصب، العسكرية عادة والمالية، التي تطلبت مهارات متخصصة. لكن المناصب الحكومية العامة، التي كانت تميل إلى كونها مُرتجلة، لم تكن تُعامَل بوصفها وظائف احترافية متخصصة، وكان العديد من المسئولين يُختارون بالقرعة. من حيث المبدأ، إذًا، ومن حيث التطبيق بدرجة كبيرة، كل المواطنين كان باستطاعتهم المشاركة في جميع الوظائف الحكومية؛ التنفيذية والتشريعية والقضائية. بطبيعة الحال ظل الأرستقراطيين أمثال بريكليس (الذي وصل إلى منصبه المؤثر في هذه الديمقراطية بوصفه قائدًا عسكريًا اختير من جانب الشعب) يتمتعون بنفوذ عظيم، كما تمتع الأثرياء والمواطنون ذوو النسب النبيل بثقل كبير نسبيًا داخل المجلس. ومع ذلك (وهو ما يوضحه معارضو الديمقراطية أمثال أفلاطون) حريٌّ بنا ألا نُهون من شأن الدور اليومي الذي لعبه العامة في هيئات المحلفين والمجالس، ولا من شأن الممارسات الديمقراطية مثل الاختيار عن طريق القُرعة المستخدمة في شَغْل المناصب العامة.

ومع هذا، حتى مع الوضع في الاعتبار القوة غير المسبوقة تاريخيًا للشعب الأثيني، التي لم تُساوِها قوة مماثلة من نواحٍ كثيرة إلى الآن، علينا التوقف برهة كي نتساءل عما إذا كان من الصواب أن نُطلق على دولة مدينة أثينا وصف ديمقراطية، وبأي معنى ينبغي ذلك. فعلى أي حال، كان هذا مُجتمعًا لعبت فيه العبودية دورًا كبيرًا، ولم تكن النساء فيه يتمتعن بأي حقوق سياسية. في الواقع، أدَّى تطوُّر الديمقراطية إلى زيادة دور العبودية، كما حطَّ بصورةٍ ما من مكانة النساء، خاصةً من ناحية تنظيم الملْكية. فمن المستحيل تقريبًا أن ننكر أن مقتضيات

الحفاظ على الثروة كانت مرتبطة بدرجةٍ كبيرةٍ بالقيود المفروضة على حرية النساء، ومن الصعب أن نتجنب النتيجة المنطقية التي تقول بأن وضع حائزي الملْكيات الصغيرة، الفلاحين المواطنين الأثينيين، ولَّدوا ضغوطًا قوية بصورة خاصة من أجل الحفاظ على أملاك العائلة. بل من الواضح كذلك أن تحرير الفلاحين وعدم إتاحتهم بوصفهم عمالة تابعة خلق محفزات جديدة لاسترقاق غير الإغريق. وهكذا، بينما كانت العبودية غير مهمة نسبيًا في أيام صولون، ففي العصر الذهبي للديمقراطية، وفق بعض التقديرات، بلغ عدد العبيد ١١٠ آلاف من بين إجمالي التعداد السكاني الأثيني البالغ ٣٥٠ ألف نسمة، من بينهم ١٧٢ ألفًا كانوا مواطنين أحرارًا وأُسَرهم (عدد المواطنين ذوي الحقوق السياسية الكاملة كان يبلغ نحو ٣٠ ألفًا)، إلى جانب ٢٨٥٠٠ شخص من الأجانب المسافرين أو المقيمين، وهم أحرار لكنهم لا يتمتعون بحقوق سياسية.(١)

كانت أثينا ديمقراطية وفق المعنى الذي فهم به الإغريق هذا المصطلح الذي اخترعوه، ووفق هذا المعنى فقط. كانت قائمة على قوة الشعب، ليس بوصفهم فئة سياسية، وإنما كفئة اجتماعية: أي الناس العاديين الفقراء. وقد عرَّف أرسطو الديمقراطية على أنها دستور فيه "يتحكم حُر المولد والفقير في الحُكم؛ وهما في

---

(١) هذه التقديرات مأخوذة من "Population (Greek)" by A.W. Gomme and R.J. Hopper in the Oxford Classical Dictionary (1970). لا أقدم هذا التقدير بوصفه حاسمًا بأي صورة. وهناك تقديرات أخرى مختلفة، بعضها يقترح عددًا أصغر بكثير من العبيد. النقطة المرتبطة بأغراضنا هنا هي أن الجدل حول الديمقراطية الأثينية يمكن أن يكون مُقنعًا فقط لو أمكن تقديمه في مواجهة أعداد أكبر من العبيد. كما أن الدور الذي لعبه العبيد في الاقتصاد الأثيني يثير قدرًا مماثلاً من الجدل. ليس هذا هو الموضع الملائم للتعامل مع هذا الأمر، الذي يُناقَش تفصيلاً في كتاب إلين مايكسنز وود Peasant-Citizen and Slave: The Foundations of Athenian Democracy (London: Verso, 1988)، خاصة في الفصل الثاني والملحق الأول. النقطة الجوهرية هنا هي أن العبودية لم تُحرِّر الأثينيين من العمل وأن أغلبية المواطنين كانوا يعملون بغية كسب قوت يومهم.

الوقت ذاته أغلبية"، ويميز بينها وبين الأوليجاركية التي فيها "يتحكم الغني ونبيل المولد في الحُكم؛ وهما في الوقت ذاته أقلية". إن المعيار الاجتماعي - الفقر في إحدى الحالتين، والثراء ونُبل المولد في الحالة الثانية - يلعب دورًا مركزيًا في هذه التعريفات، وحتى في النهاية يفوق وزنًا المعيار العددي. هذه الفكرة عن الديمقراطية بوصفها صورة من الحُكم الطبقي - حُكم الفقراء - عكست بالتأكيد آراء أولئك الذين عارضوها، الذين ربما يكونون قد اخترعوا الكلمة كصورة من الإساءة، بَيْدَ أن مؤيدي الديمقراطية، حتى المعتدلين منهم أمثال بريكليس، رأوْا في الموقف السياسي للفقراء جزءًا أساسيًا من تعريف الديمقراطية.

كان أهم سبب دعا أعداء الديمقراطية إلى كراهيتها هو أنها منحت قوة سياسية للعمال وللفقراء. بل يمكن القول بأن القضية الأساسية التي تفصل بين أنصار الديمقراطية وأعدائها - كما فصلت بين ثيسيوس والرسول الطيبي في مسرحية "الضارعات" - هي ما إذا كانت حشود العمال، الطبقات الوضيعة، ينبغي منحها حقوقًا سياسية أم لا، وما إذا كان أمثال هؤلاء الناس قادرين على إصدار أحكام سياسية أم لا. تتكرر هذه الفكرة ليس فقط في اليونان القديمة، حيث ظهرت بكل وضوح في فلسفة أفلاطون، بل في الجدالات التي دارت حول الديمقراطية على مدار التاريخ الغربي كذلك.

إن السؤال الذي طرحه منتقدو الديمقراطية ليس فقط ما إذا كان الناس المضطرون إلى العمل من أجل كسب قُوتهم سيكون لديهم الوقت للتفكير السياسي أم لا، بل أيضًا ما إذا كان أولئك المحكومون بضرورة العمل من أجل كسب قُوتهم يمكن أن يكونوا أحرارًا من حيث العقل والروح بما يُمكِّنهم من إصدار أحكام سياسية أم لا. في نظر أنصار الديمقراطية الأثينيين كانت الإجابة، بطبيعة الحال، هي نعم؛ إذ كانوا يؤمنون أن أحد المبادئ الأساسية للديمقراطية، كما رأينا في خطاب ثيسيوس، هو قدرة هؤلاء الناس وحقهم في إصدار أحكام سياسية والحديث

عنها في المجالس العامة. بل إن الأثينيين كان لديهم كلمة تعبر عن هذا الأمر، هي *isegoria*، التي لم تكن تعني فقط حرية التعبير بالمعنى المفهوم في الديمقراطيات الحديثة، بل تعني كذلك "المساواة" في حرية التعبير. وهذه، في حقيقة الأمر، يمكن أن تكون الفكرة الأكثر تفردًا التي خرجت من بين ثنايا الديمقراطية، وليس لها نظير في لغتنا السياسية الحالية. إن حرية التعبير كما نعرفها متعلقة بغياب أي إعاقة لحقِّنا في الحديث، أما المساواة في التعبير، على النحو الذي فهمها الأثينيون عليه، فتتعلق بنموذج المشاركة السياسية النشطة من جانب الفقراء والعُمال.

من الممكن لنا الحُكم على التعريف الأثيني فقط عن طريق مقارنته بالديمقراطية كما نفهمها اليوم. فبينما علينا أن نقر بمواطن القصور العديدة للديمقراطية الأثينية، ثَمَّةَ جوانب أيضًا تتفوَّق فيها هذه الديمقراطية على ديمقراطيتنا. وينطبق هذا على إجراءات مثل الاختيار بالقرعة أو الديمقراطية المباشرة، التي في ظلها يتخذ المواطنون أنفسهم، وليس مندوبون عنهم، القرارات في مجالس شعبية وهيئات محلفين. لكن الأمر الأكثر أهمية هو تأثير الديمقراطية على العلاقات بين الطبقات. فمن الصحيح أن الديمقراطية الحديثة، شأنها شأن القديمة، هي منظومة يكون فيها البشر مواطنين، بصرف النظر عن مكانتهم أو طبقتهم. لكن إذا لم تكن الطبقة تُحدث أي فارق (قانوني) في المواطنة في أيٍّ من الحالتين، يصير العكس تمامًا صحيحًا أيضًا في الديمقراطية الحديثة؛ إذ لا تُحدث المواطنة أي فارق تقريبًا في الطبقة. وهذا الوضع لم يحدث قط في اليونان القديمة، وما كان بالإمكان أن يحدث؛ حيث كانت للحقوق السياسية تبعات بعيدة المدى على العلاقات بين الأغنياء والفقراء.

تحدثنا بالفعل عن الفلاح-المواطن، الذي كانت لحقوقه السياسية تبعات أوسع نطاقًا. على مر التاريخ، مثَّل الفلاحون الطبقة المُنتجة السائدة، وكان أحد الملامح الأساسية لحالتهم هو التزامهم بالتخلي عن جزء من عملهم لشخص يمتلك قوة

أسمى. كان الفلاحون يحوزون الأراضي، إما كمُلاك أو كمستأجرين، لكن كان عليهم أن ينقلوا فائض إنتاجهم إلى السادة أصحاب الأراضي وإلى الدول، وذلك على صورة خدمات عمل أو إيجارات أو ضرائب. كانت الطبقات المنتفعة التي تطالبهم بذلك قادرة على هذه المُطالبة لأنها كانت تحوز ليس الأرض فقط، بل أيضًا القدرة على استخدام القوة العسكرية والسياسية والقضائية الجبرية. لقد امتلكت ما أُطلق عليه "ملكية مؤسَّسة سياسيًّا".[1] فالقوتان السياسية والعسكرية اللتان تمتع بهما السادة في أوروبا الإقطاعية، على سبيل المثال، كانتا في الوقت عينه قوة استخلاص الفوائض من الفلاحين. ولو كان السادة الإقطاعيون والأقنان متساوين من الناحية السياسية والقضائية، لَمَا أمكن لهم، وفق أي تعريف، أن يكونوا سادة وأقنانًا، وما كان الإقطاع ليظهر إلى الوجود.

إن علاقةً من هذا النوع، بل وحتى علاقة الموالاة (كتلك التي كانت موجودة في روما)، لم يكن لها وجود في أثينا الديمقراطية. وبكل تأكيد كان لغيابها تأثيرٌ تمثَّل في التشجيع على استعباد غير الإغريق. لكن من المهم، مجددًا، أن نضع في الاعتبار أن أغلبية المواطنين الأثينيين كانوا يعملون من أجل كسب قُوتهم، كمزارعين وحِرَفيين بالأساس، وأن المواطَنة في أثينا منعت طيفًا كاملاً من حالات التبعية السياسية والقانونية، وهي التي أجبرت على مدار التاريخ المُنتجين المباشرين على التخلي عن فائض عملهم لمصلحة أسيادهم أو حُكامهم. لا يعني هذا أن الأغنياء في أثينا لم يمتلكوا أي مزايا على الفقراء، وإن كانت الفجوة بين الأغنياء والفقراء أضيق كثيرًا مما هي الحال في روما القديمة. بل المقصد هنا هو أن امتلاك حقوق سياسية أحدث اختلافًا ضخمًا؛ لأنه أثَّر على الكيفية التي يستغل بها الأغنياء الفقراء، بل وعلى ما إذا كان لهذا أن يحدث من الأساس.

---

(١) كان روبرت برينر أول من اقترح المصطلح "صور مؤسَّسة سياسيًّا من الملكية"، وقد استخدمه للمرة الأولى (على الأرجح) في حاشية كتابه: Merchants and Revolution: Commercial Change, Political Conflict, and London's Overseas Traders, 1550-1653 (Princeton: Princeton University Press, 1993), p. 652.

وهنا يكمن الاختلاف الأعظم بين الديمقراطية القديمة والحديثة؛ فاليوم لدينا نظام للملْكية لا يستند إلى حالات عدم المساواة القانونية، أو عدم تساوي الحقوق السياسية. إنها المنظومة التي نسميها الرأسمالية، منظومة تكون فيها الطبقات المنتفعة والمُنتجة حرة ومتساوية في عين القانون؛ حيث يُفترض أن تكون العلاقة بينها اتفاقًا تعاقديًّا بين أفراد أحرار ومتساوين، وحيث يكون حق التصويت العام ممكنًا من دون التأثير جوهريًّا على القوى الاقتصادية لرأس المال. إن قوة الاستغلال يمكن أن توجَد داخل الرأسمالية جنبًا إلى جنب مع الديمقراطية الليبرالية، التي تصير مستحيلة في أي منظومة يعتمد فيها الاستغلال على احتكار الحقوق السياسية. والسبب وراء أن هذا ممكن هو أن الرأسمالية خلقت التزامات جديدة "اقتصادية" على نحوٍ خالص: انعدام الملْكية من جانب العمال - أو على نحوٍ أدق عدم امتلاكهم وسائل الإنتاج؛ وسائل العمل نفسه - التي تجبرهم على بيع قُوَّتهم العاملة في مقابل أجر بغية الحصول على فرص العمل وكسب وسائل المعيشة، وأيضًا التزامات السوق، التي تنظم الاقتصاد وتفرض ضروريات معينة من التنافس وتعظيم الربح.

إذًا، بمقدور كلٍّ من رأس المال والعمالة التمتُّع بحقوق ديمقراطية في المجال السياسي دون الحاجة إلى تغيير وجه العلاقة بينهما تمامًا في مجال اقتصادي منفصل. في الواقع، فقط في ظل الرأسمالية يوجد مجال اقتصادي منفصل، له ضرورياته الخاصة به؛ ومن ثَمَّ فقط في ظل الرأسمالية يمكن أن تكون الديمقراطية مقتصرة على نطاق سياسي منفصل. أيضًا في ظل الرأسمالية وحدها وُضع مقدار كبير من الحياة البشرية خارج نطاق مسئولية المحاسبة الديمقراطية، بحيث جرى تنظيمها بدلاً من ذلك عن طريق التزامات السوق ومتطلبات الربح، أي التسليع الذي يؤثر على كل جوانب الحياة، ليس فقط في محل العمل، بل في كل مكان آخر. إن المواطنة اليوم، في ظروف الرأسمالية، قد تكون أكثر تضمينًا، لكنها ببساطة لا يمكن أن تَعنيَ للمواطنين العاديين نفس ما كانت تعنيه للفلاحين

والحِرَفيين الأثينيين؛ حتى في ظل الصور المعتدلة للرأسمالية التي خففت آثار ضروريات السوق. لقد اتسمت الديمقراطية الأثينية بمثالب عدة، إلا أنها فاقت ديمقراطيتنا في هذا الجانب.

من جانب آخر، لم تكن الديمقراطية الأثينية أقل نقصانًا من أقوى صور الديمقراطية لدينا اليوم؛ فالالتزام بالحرية المدنية والمساواة بين المواطنين داخل البلاد لم يمتد إلى العلاقات مع الدول الأخرى. ولقد استغلت أثينا على نحوٍ متزايد قُوَّتها النامية كي تفرض هيمنة إمبراطورية على دول المدن الحليفة، عادةً بغرض جَبْي الجزية منها. إن الإمبراطورية الأثينية تشكلت، دون شك، وقُيدت بفعل الديمقراطية الموجودة بالداخل. فلم يكن التوسع الإمبريالي مدفوعًا بمصالح طبقة أرستقراطية من ذوي الأملاك، وفي أحيان كثيرة أزاح الأثينيون الأوليجاركيات الحاكمة في دول المدن التابعة لها وأسسوا ديمقراطيات صديقة لأثينا. أيضًا لم تكن الإمبراطورية الأثينية مشروعًا مركنتيليًا، رغم وجود دوافع تجارية دون شك؛ فقد كانت مهمتها التوسعية، في البداية، تتمثل في تعويض النقص الزراعي المحلي بغية ضمان مخزون الغذاء، وذلك عن طريق السيطرة على الطرق البحرية الخاصة باستيراد الحبوب. لا شك أن هذا المشروع كان مُكلفًا أيضًا؛ إذ تطلب عوائد دائمة الزيادة من الجزية من أجل الحفاظ على ديمومة الأسطول الأثيني، لكن علاقات المِلْكية الاجتماعية التي تقوم عليها الديمقراطية كانت كفيلة بضمان ألا تؤسس أثينا إمبراطورية إقليمية، كما سيفعل الرومان. وبينما كان الجنود الرومان، كما سنرى، خاضعين لسنواتٍ من الخدمة بعيدًا عن وطنهم، تاركين ممتلكاتهم عرضة للنهب من جانب مُلاك الأراضي الأرستقراطيين، فإن المغامرات العسكرية الأثينية كانت محدودة بصرامة بالدورات الزراعية وحاجة الجنود الفلاحين الأحرار للعودة إلى وطنهم للعمل في مزارعهم. لكن الأثينيين، مهما كانت أهدافهم الإمبريالية محدودة، كان بإمكانهم التحلي بقسوة بالغة عند السعي وراء مقاصدهم، ولم يوجد في ثقافتهم الديمقراطية ما يَحُول دون مثل هذه القسوة.

يعرض المؤرخ ثوسيديديس بلسانٍ بليغٍ كلا وجهي الديمقراطية الأثينية في قطعتين أدبيتين من أشهر القطع الأدبية في كتابه "تاريخ الحرب البيلوبونيزية". ففي خطبة بريكليس الجنائزية، يُمجِّد المؤرخ على لسان ذلك القائد الديمقراطي العظيم، من بين أمورٍ أخرى، فضائل المساواة المدنية؛ فيذكر بيركليس أنه في أثينا تُخَفَّف حدة اللامساواة بين الغني والفقير، وبين القوي والضعيف، بفعل القانون والمواطنة الديمقراطية. وفي "حوار الميليين" يذكُر الأثينيون، خلال حوار مع دولة مدينة متمردة ترفض الخضوع لعلاقة تحالف مع أثينا مع دفع الجزية، بقسوة طبيعية أن المبدأ الإمبريالي "مبدأ الحق، كما تذهب التسمية، يكون موضع نقاش بين القوى المتساوية فقط؛ فالأقوياء يفعلون ما يستطيعون فعله، والضعفاء يعانون مما يجب عليهم أن يعانوه".

تطوُّر النظرية السياسية

عُرِّفَت النظرية السياسية هنا على أنها التطبيق المنهجي للتفكير المنطقي بغية استقصاء المبادئ السياسية؛ بحيث لا تثير فقط أسئلة متعلقة بصور الحُكم الجيدة والسيئة، بل أيضًا تثير أسئلة بشأن الأسس التي يمكننا عليها إصدار مثل هذه الأحكام. إنها توجه الأسئلة الأكثر جوهرية عن مصدر المعايير الأخلاقية والسياسية ومسوغاتها. هل معايير العدالة، على سبيل المثال، موجودة بحكم الطبيعة، أم أنها ببساطةٍ أعرافٌ اجتماعية؟ وفي أيٍّ من الحالتين، ما الذي يجعل هذه المعايير مُلزِمة، هذا إن كانت مُلزِمة من الأساس؟ هل الاختلافات بين الحُكام والمحكومين، السادة والعبيد، مبنية على أوجُهٍ طبيعيةٍ لعدم المساواة، أم هل صار البشر - المتساوون طبيعيًّا بحُكم المولد - غير متساوين نتيجة للممارسات والأعراف الإنسانية؟ هذه الأسئلة الأخلاقية والسياسية أثارت لا محالة قضايا أكثر جوهرية. في الواقع، ظهر تقليد الفلسفة الغربية في اليونان القديمة، وهو ما كان نابعًا في جزءٍ كبير منه من النقاشات التي كانت في بداياتها الأولى سياسية. ففي

أثينا، فتحت النقاشات السياسية الباب أما مطيف عريض كامل من الأسئلة الفلسفية التي لم تتوقف مناقشتها منذ ذلك الحين من جانب الفلاسفة الغربيين؛ ليس فقط أسئلة أخلاقية عن معايير الصواب والخطأ، بل أيضًا أسئلة عن طبيعة المعرفة وأسسها، وعن العلاقة بين المعرفة والأخلاق، وعن الطبيعة البشرية، والعلاقة بين البشر والنظام الطبيعي أو الإلهي.

من السهل أن نأخذ هذه الصور من الفكر كأمرٍ مسلَّم به بوصفها نابعة بصورةٍ ما من الحالة الإنسانية والمشكلات الدائمة التي تواجهها البشرية خلال محاولتها التأقلم مع كونها الطبيعي والاجتماعي. ونحن نادرًا ما نتوقف كي نتدبر الظروف التاريخية الشديدة الخصوصية، سواءً الفكرية أو الاجتماعية، التي جعلت التفكير بهذه الصورة النقدية ممكنًا من الأساس. لكن من المفيد أن نتساءل عن نوعية الافتراضات الفكرية التي علينا طرحها كي نثير على نحوٍ منهجيٍّ أسئلة بشأن أسس الحكم الصائب، أو معايير العدالة، أو الالتزام بطاعة السلطة، كما أنه من المفيد أيضًا التساؤل عن الظروف الاجتماعية التي أدت إلى بزوغ تلك الافتراضات.

من أجل التساؤل بشأن الترتيبات القائمة، يجب أن يوجد – على الأقل – بعض الإيمان في قدرة البشرية على التحكم في ظروفها الخاصة: إحساس بانفصال البشر بقدرٍ ما عن النظام الطبيعي غير القابل للتغيير، وإحساس بالانفصال بين العالَمين الطبيعي والاجتماعي. بتعبير آخر: يجب أن يوجد تصور للتاريخ "البشري" بدلاً من التاريخ الطبيعي وحسب، أو الخرافات الخارقة للطبيعة؛ أي فكرة تقضي بأن التاريخ ينضوي على الجهد البشري الواعي الهادف لحل المشكلات البشرية، وأن هناك إمكانية للتغيير المتعمَّد بما يتوافق مع الأهداف البشرية الواعية، وأن التفكير البشري هو مبدأ إبداعي تشكيلي قادر إلى حدٍّ ما على السموِّ فوق الدورة الحتمية القاسية للضرورة الطبيعية أو القَدَر المفروض إلهيًا. وهذه النظرة

لموضع البشرية في العالم تنحو إلى أن تكون مرتبطة بخبرة مباشرة من نوع ما بالتغيير والحراك الاجتماعيين، بمسافة عملية عن الدورات العنيدة للطبيعة، والتي تأتي على الأرجح مع حلول الحضارات الحضرية، وهي نطاق جيد التطوُّر من الخبرات البشرية الواقعة خارج إطار دورات الطبيعة وضرورياتها.

كانت هذه الظروف حاضرة كلها في الحضارات "العليا" للعالم القديم وتمخضت عنها موروثات ثقافية ثرية ومتنوعة. لكن لم يحدث في أي مكان آخر أن أخذ التأكيد على الوكالة البشرية موضعًا مركزيًّا في الحياة الفكرية مثلما حدث في اليونان. والمُنتجان المميزان لهذا الإرث الخاص هما: التاريخ، على النحو الذي مُورس به من جانب المؤرخين الإغريق وأبرزهم هيرودوت وثوسيديديس، والنظرية السياسية، على النحو المقصود هنا. فما ميَّز اليونان، وأثينا الديمقراطية تحديدًا، عن الحضارات المعقَّدة الأخرى كان الدرجة التي جرى بها تحدي النظام السائد، خاصة التراتبية التقليدية، من الناحية العملية، إلى جانب أن الصراع أو النقاش الذي دار حول التنظيمات الاجتماعية كان جزءًا طبيعيًّا، بل ومُرسَّخًا على نحوٍ مؤسسي، من الحياة اليومية. وفي هذا السياق واجه الأثينيون، بطرق جديدة غير مسبوقة، مسئولية أخلاقية وسياسية لتشكيل ظروفهم الخاصة. كان النقاش هو المبدأ الفعال في الدولة الأثينية، وكان لدى أغلبية المواطنين مصلحة متأصلة في الحفاظ عليه. كان السبب وراء هذا هو أن السياسة في أثينا لم تكن معنية بالحفاظ على حُكم قوة معينة، وإنما كانت متركزة حول إدارة العلاقة بين "العامة" و"الصفوة"؛ بحيث إن المؤسسات العامة للدولة لم تكن تعمل بمنزلة أداة للحُكم لصالح طبقة الصفوة من ذوي الأعيان بقدر ما كانت ثِقْلاً موازنًا لها، وكان العامة يلعبون دور الممثلين السياسيين ولم يكونوا مجرد شيء محكوم. لقد تشكل التفكير في الدولة من البداية من خلال تلك العلاقة ومن خلال الصراعات التي تولدت عنها على نحوٍ حتمي.

للتعرف على الكيفية التي ظهرت بها النظرية السياسية الإغريقية إلى الوجود من المفيد، مجددًا، أن نتفكر في خلفية الملاحم الهوميروسية، بوصفها آخر تعبير كبير عن الحُكم الأرستقراطي العصي على التحدي ظاهريًّا، في اللحظة نفسها التي انقضى فيها هذا الحُكم. حين كُتِبَت هذه الملاحم، سواءٌ بواسطة هوميروس نفسه أو شخص آخر دوَّن تقليدًا شفهيًّا، لم تَعد الوسائل التقليدية لنقل المعرفة والقيمِ الثقافية ملائمة، وكانت ثَمَّةَ ظروف آخذة في الظهور تتطلب أشكالاً أخرى من لغة الخطاب، وهو ما فرض متطلباتٍ جديدةً على الكتابة. وفي هذا الجانب، كان هوميروس شخصية انتقالية، سواءٌ من حيث تطوُّر القراءة والكتابة الإغريقية، بوصفه شاعرًا لا يزال منغمسًا في التقليد الشفهي لكن تعَيَّن عليه تدوين أعماله كتابةً، أو من حيث كونه شاعرًا لطبقة أرستقراطية مُحتضَرة، لم تعد آمنةً في هيمنتها، ولا قادرةً على أن تأخذ الطاعة كأمر مُسلَّم به، ويحاصرها على نحوٍ متزايدٍ تحدٍّ آتٍ من أدناها. ربما كان فعلُ تدوين الملحمة كتابةً نفسُه يمثل إقرارًا بانقضاء النظام الاجتماعي الذي تصفه (أو انقضاء نظام اجتماعي شبيه بذلك الذي اخترعته) وبالحاجة إلى الحفاظ على مبادئه في صورة أقل تلاشيًا من التلاوة الشفهية، لكن لا يوجد دليل في مادة الملاحم، التي نادرًا ما تُرى فيها الطبقات الأدنى، على أن القيم الأرستقراطية تتلقَّى الآن دفاعًا أقوى وأكثر منهجية عن الأغاني التي تُنشَد مديحًا للنبلاء الأبطال.

ويُعد ما حدث لمفهوم العدالة لدى الإغريق، ***dike***، نموذجًا توضيحيًّا له مغزاه؛ ففي ملاحم هوميروس، لا يوجد تصوُّر حقيقي للعدالة بوصفها معيارًا أخلاقيًّا؛ فكلمة ***dike*** تظهر في "الأوديسة" عدة مرات لكنها عمومًا مصطلح محايد من الناحية الأخلاقية، يصف سلوكًا أو مَيلاً مميزًا، أو شيئًا أشبه بـ "حال الأمور". لذا، على سبيل المثال، نجد أن "حال" الجثامين في الموت هي تحلُّل اللحم عن العظم، و"حال" الكلب هي التودد إلى سيده، وأن القن يتصرَّف على النحو الأمثل حين تكون "حاله" هي الخوف من سيده. وثَمَّةَ استخدام أو اثنان لهما فحوى معيارية

بصورةٍ ما. فلدى عودته من إيثاكا من حرب طروادة، يقابل أوديسيوس أباه لارتيس، الذي لا يتعرّف عليه، وهو يحفر في كرمة مثل فلاح أو عبد. يخبره أوديسيوس أنه يبدو مثل رجل ذي دم نبيل، من النوع الذي "حاله" هي النوم على فراشٍ مريحٍ بعد أن يستحم ويتناول الطعام. يمكن أن يشير هذا ببساطةٍ إلى الحياة التقليدية للسادة، لكن كلمة "حال" هنا قد تحمل أيضًا معنى الحق الأصيل. ربما يظهر أقرب استخدام للمصطلح على لسان هوميروس من المعيار الأخلاقي للعدالة في فقرة تقترح أن الآلهة لا تحب مخالفة القوانين لكنها تحترم "الأحوال" والأفعال المستقيمة؛ أي الطريقة "الصائبة" للأمور. ولكن حتى هنا نجد أن كلمة "حال" تشير إلى معيار أخلاقي للعدالة بوصفها السلوك الصحيح والملائم، خاصة سلوك النبلاء الحقيقيين، وذلك على النقيض من الوقاحة الصارخة لخُطّاب بينولوبي، الذين من فرط اقتناعهم بأن زوجها أوديسيوس لن يعود لمعاقبتهم يخرقون كل قواعد اللياقة.

يمجد استخدام هوميروس للكلمة، إذًا، المجتمع الذي لا تكون فيه حال الأمور عُرضة لتحديات قوية؛ فكلمة ***dike*** لا تظهر كمعيار للعدالة يمكننا، أو ينبغي علينا، الحُكم في ضوئه على النظام السائد. لكنْ ثَمّةَ معنًى مختلفٌ للغاية للكلمة يظهر بالفعل في أعمال هسيود، الذي عاش في زمن هوميروس، نفسه تقريبًا، والمهم في الأمر أن الشاعر في هذه الحالة لا يتحدث بلسان النبلاء بل الفلاحين. إن هسيود نفسه، ذلك الفلاح "المتوسط الحال" من إقليم بويتيا، ليس ثوريًّا. ومع ذلك فإن قصيدته "الأعمال والأيام" ليست محض خلاصة وافية جامعة للمعلومات الزراعية والنصائح الأخلاقية، لكنها أيضًا شكوى طويلة شعرية من قدر الفلاحين المكدين والغبن الذي يقترفه السادة الجشعون في حقهم. في هذا النّص تظهر العدالة، ***dike***، على صورة شخصية تجلس إلى يمين زيوس، ويخبرنا هسيود أنها تشاهد وتحكم على السادة "الناهبين للهدايا" أو "المبتلعين للرِّشا" الذين يستخدمون امتيازاتهم القضائية في استغلال الفلاحين عن طريق الأحكام "المدلسة". ويُحذِّر هسيود من أن ***dike*** ستحرص على أن يتلقّى السادة المدلسون عقابهم المستحق. إن

الشاعر هنا، بكل تأكيد، لا يدعو الفلاحين إلى الثورة، ومع ذلك فهو يقوم بشيء له أهمية بالغة من الناحية المفاهيمية؛ فهو يقترح مفهومًا للعدالة يقف بمنأى عن نطاقات نفوذ السادة؛ معيارًا يمكن، بل ويجب، وَفْقَه الحُكم عليهم وعلى أحكامهم. وهذه نظرة مختلفة تمام الاختلاف عن الطريقة الأرستقراطية المعتادة المُسلَّم بها لسير الأمور.

الاختلاف بين هوميروس وهسيود اجتماعي مثلما هو مفاهيمي؛ بحيث يُمجد أحدهما الطبقة المسيطرة العصية على التحدي التي تُعد قيمها وأحكامها بمنزلة معايير عامة، بينما يتحدث الآخر بلسان مجتمع مُقسَّم يُقَر فيه بأن المعايير الاجتماعية، وسُلطة الطبقة المسيطرة، موضوعات للصراع. ومن شأن القضايا التي يثيرها الشعر هنا أن تصير موضوع مناقشات أعمق وأكثر تجريدًا، ستصير الكتابة فيها على نحوٍ متزايدٍ الوسيطَ المُفضَّل، حتى تؤتيَ ثمارها في الخطاب الفلسفي للقرنين الخامس والرابع قبل الميلاد، خاصة في أثينا الديمقراطية. إن نوعية البحث المنهجي الذي طبَّقه الإغريق بالفعل على النظام الطبيعي من شأنه أن يمتد إلى القواعد الأخلاقية والتنظيمات السياسية. ومن شأن مفهوم العدالة، ***dike***، أن يمر من أشعار هوميروس وهسيود إلى التأملات الفلسفية المعقدة لأفلاطون عن العدالة أو الصلاح، ***dikaiosune***، في محاورة "الجمهورية"، حين صار أعداء الديمقراطية (وأبرزهم أفلاطون) غير قادرين على الاعتماد على التقاليد وصاروا مُلزمين ببناء دفاعهم عن التراتبية الاجتماعية على أساس جديد تمامًا.

ثقافة الديمقراطية

للتعرف على مدى تغلغل قضايا النظرية السياسية في الثقافة الأثينية بأسرها، يجدر بنا تدبُّر كيف نبعت الأسئلة الأخلاقية والسياسية، ليس فقط في الفلسفة الرسمية، بل أيضًا في صور الثقافة الأخرى الأكثر شيوعًا، وأبرزها الفن

المسرحي (الدراما). وتخبرنا مسرحيات إسخيلوس وسوفوكليس ويوربيديس بالكثير عن المناخ الذي بزغت فيه الفلسفة السياسية. رأينا بالفعل كيف أُقحمت النقاشات السياسية في مسرحية "الضارعات" ليوربيديس. ولدى إسخيلوس، أول مؤلفي المسرح التراجيدي الكِبار، تُقدَّم قضايا النظرية السياسية ببراعة أكبر وكذلك على نحو أكثر تكاملاً مع الفعل الدرامي. كان إسخيلوس في موضع ملائم بشكل خاص للحُكم على أهمية التغيرات التي مرت بها أثينا؛ إذ نشأ في عصر من الطغيان والحرب، وقاتَل في معركة ماراثون، ورأى الديمقراطية تحقق النجاح. لكن رغم خبرات الماضي وتعمُّقه في تقاليده، كان إسخيلوس جزءًا محوريًّا من المُناخ الجديد، الذي كان المواطنون فيه مجبرين على مواجهة أسئلة جديدة عن المسئولية الأخلاقية والسياسية للبشر العاديين الذين لم يعودوا ينظرون لأنفسهم بوصفهم ألعوبة في أيدي الآلهة أو رعايا مطيعين للسادة والملوك.

ظهرت ثلاثية إسخيلوس الكلاسيكية، الأوريستيا، في عام ٤٥٨ق.م، بعد وقت ليس بطويل من مقتل الزعيم الديمقراطي إفيالتيس، الذي جرَّد المجلس الأعلى، الأريوباجوس، من وظائفه التقليدية، خلا دوره كمحكمة لجرائم القتل. من المرجح أن إسخيلوس كان يقصد، من بين أمورٍ أخرى، أن يوصل رسالة مفادها أن المؤسسة الأرستقراطية السابقة، رغم أنه ما زال لديها دور تلعبه في الديمقراطية، قد أُزيحت جانبًا عن حقٍّ من جانب مؤسسات أكثر ديمقراطية. الفكرة الأساسية التي تقوم عليها الثلاثية كلها هي المواجهة بين تصوُّرَين متعارضَين للعدالة، على صورة منافسة بين الدورة اللانهائية لثأر الدم التقليدي، والمبادئ الجديدة للحُكم عن طريق الإجراءات القضائية. الجانب الأول يُمثِّل القدر، ضراوة المصير الخارج عن السيطرة، فيما يُمثِّل الجانب الثاني المسئولية البشرية، وهو تعارُض يمكن أن يماثل الصراع بين المبادئ الأرستقراطية القديمة الخاصة بالقرابة والدم وبين الإجراءات القضائية الخاصة بنظام مدني ديمقراطي.

إن مقتل أجاممنون، ملك أرجوس، على يد زوجته كليمنسترا، يُطلِق سلسلة تبدو بلا نهاية من ثأر الدم؛ إذ يطيع أورستس قانونًا طبيعيًّا في ظاهره وينتقم لمقتل والده بقتل كلٍّ من كليمنسترا وعشيقها، إيجستوس. إن قوانين الثأر التي لا ترحم تعني أن أورستس، الذي تطارده الإيرينيات، يجب أن يصير هو الآخر ضحية لثأر الدم؛ وبذا تتواصل الدورة بلا نهاية. نجد أيضًا في المواجهة بين الإيرينيات والإله أبوللو صراعًا بين المبادئ القديمة للقرابة - التي تمثلها الإيرينيات - والتزام أبوللو بالحق الأرستقراطي-الأبوي، الذي وَفْقَه يكون قتلُ ملك جريمةً تختلف عن قتل الأم. يأتي الحل في المسرحية الأخيرة بإنشاء محكمة، وَفْقَ تعليمات أثينا، لسماع دفاع أورستس وحسم الأمر حسمًا تامًّا. لن يكون أعضاء هيئة المحلفين من الآلهة أو السادة، وإنما من مواطنين عاديين. لا يزال إسخيلوس يمنح الآلهة دورًا، وسيظل الخوف يلعب دورًا في إنفاذ القانون؛ إذ تصير الإيرينيات أكثر لُطفًا. أيضًا لا يتبرأ المؤلف التراجيدي من تقاليد أثينا القديمة وعاداتها. إلا أن موقفه يعتريه الغموض حيال أهمية الاستعاضة عن قوة النظام القديم وعُنفه بمبادئ العقل الجديدة، أي حُكم القانون و"الإقناع المقدس"، وهو نوع النظام الذي أرسته دولة المدينة ومبادئها المدنية، وعلى الأخص دولة المدينة الديمقراطية التي يحكمها مواطنوها، وليس ملوك أو سادة.

تُنسَب مسرحية "بروميثيوس في الأغلال" أيضًا إلى إسخيلوس، بَيْدَ أن هذا موضع شك، وإن كانت مكانتها كمسرحية كلاسيكية قديمة محل اتفاق. لكن سواءٌ أمكن قراءة المسرحية على أنها تمثل آراء إسخيلوس أم لا، فإنها تخبرنا الكثير عن ثقافة الديمقراطية الأثينية، وذلك إذا قارنَّا روايتها لأسطورة بروميثيوس بالنُّسَخ الأخرى للقصة. تظهر الأسطورة في أكثر صورها إثارةً للجدل على الأرجح في أشعار هسيود. يسرق بروميثيوس النار من زيوس ويُهديها إلى البشرية. وفي غضبه، يهدد زيوس بأنه سيجعل البشرية تدفع ثمن هذه الهدية. بعد ذلك تأتينا قصة "صندوق" باندورا، وهي جرة غريبة تحتوي على "الهدية" التي هدد بها زيوس.

وخلافًا لنصيحة بروميثيوس، شقيق زوجها، فتحت باندورا الجرة وأطلقت منها الشرور، مُنهية بذلك عصرًا ذهبيًا كانت البشرية خلاله تستمتع بثمار الأرض وكانت متحرِّرة من أعباء العمل والحُزن والمرض، ومع ذلك فقد ظل الأمل محتجزًا داخلها. يمزج هسيود هذه القصة بقصة أخرى عن مراحل تدهور البشرية، التي كانت فيما مضى في مكانة مساوية لمكانة الآلهة لكنها الآن عرق يعمل ويحزن دون توقف. يرى هسيود أن هذه، إجمالاً، قصة عن آلام الحياة اليومية والعمل. وفي رواية إسخيلوس لقصة بروميثيوس، كما في التنويعات الأخرى على نفس الأفكار في كتابات سوفوكليس، وفي كتابات السوفسطائي بروتاجوراس، تصير هذه ترنيمة مديح للفنون البشرية وأولئك الذين يمارسونها.

في هذه المسرحية الأولى والوحيدة الباقية من الثلاثية، يُعاقَب بروميثيوس بطل إسخيلوس (المؤلف المحتمل؟) بقسوة من جانب زيوس، ويُقدَّم بوصفه مُحسنًا للبشرية؛ إذ إنه هو الذي منحها المهارات العقلية واليدوية العديدة التي جعلت الحياة ممكنة وطيبة، وأنهى حالة التعاسة والارتباك التي خُلقت فيها البشرية في الأساس. كما أنه يمثل أيضًا حب الحرية والعدالة، ويُعبِّر عن الازدراء تجاه استبداد زيوس والخضوع الذليل لرسول الإله، هيرميس. كما في الأوريستيا، لا يتبرأ المؤلف من الآلهة أو التقاليد، بل ربما يوجد بعض الحق في كلا الجانبين. لكن لا يمكننا أن نغفل عن أهمية الطريقة التي يخبرنا بها بروميثيوس القصة؛ فالفنون والمهارات والحِرَف البشرية لا تدل في روايته على سقوط البشرية، بل على العكس، تعد أعظم هباتها. وتصير الأهمية السياسية الكاملة لهذا واضحة ليس فقط حين نقارن هذه النظرة للفنون بممارسات أسبرطة، حيث "الحرفة" الوحيدة المسموح بها للمواطنين هي الحرب، بل أيضًا - كما سنرى - حين نقارن بينها وبين إعادة رواية أفلاطون للخرافة، والتي فيها يُقدَّم العمل مجددًا بوصفه رمزًا للأفول، في سياق حجة مَصوغة بهدف إقصاء ممارسي هذه الفنون البشرية العادية، أي الطبقات العاملة، من "حرفة" السياسة المتخصصة.

في مسرحية "أنتيجون" لسوفوكليس، كما في مسرحيات إسخيلوس، يوجد أيضًا مبدآن أخلاقيان متعارضان في المواجهة الدرامية، ومجددًا كلا الجانبين محق في رأيه. لقد قتل إيتوكليس وبولينيس، ابنا الحاكم الراحل أويب وشقيقا أنتيجون، كلٌ منهما الآخر في المعركة. وأصدر الملك الجديد لطيبة، كريون، قرارًا بأن يحظى إيتوكليس، الذي كان يقاتل إلى جانب المدينة، بكل التكريم العسكري عند دفنه، أما بولينيس، الذي حارب ضد الطيبيين، فسيُترك دون دفن. أصرت أنتيجون على أنها ستدفن شقيقها الخائن، متحدية بذلك قرار الملك ومُطيعة في الوقت ذاته القوانين الخالدة غير المكتوبة.

تُقدَّم المسرحية أحيانًا بوصفها صدامًا بين الضمير الفردي والدولة، لكن من الأدق وصفها بأنها تعارُض بين تصورين للقانون، *nomos*، بحيث تمثل أنتيجون القوانين الخالدة غير المكتوبة، في صورة الالتزامات التقليدية والعُرفية والدينية التي تفرضها قرابة الدم، ويمثل كريون قوانين النظام السياسي الجديد. إنها أيضًا مواجهة بين ولاءين متعارضين أو صورتين من الألفة، باليونانية *philia*، وهي كلمة تعادلها على نحو منقوص فكرتنا الحالية عن "الصداقة"؛ مواجهة بين روابط الدم والصداقة الشخصية من جهة، وبين المطالب العامة للمجتمع المدني ودولة المدينة، التي يُفترض أن تكون قوانينها موجَّهة نحو الصالح العام، من جهة أخرى.

لا يسعنا القول بأن سوفوكليس يحمل حَملاً شديدًا على جانب من الجانبين؛ فمن الصحيح أن نتعاطف بشدة مع أنتيجون، وأن يقل تعاطفنا على نحو متزايد مع كريون العنيد، بيْد أن كلا البطلين، أنتيجون وكريون، يُظهر فَخرًا مفرطًا لا يلين، وبسببه يعاني الاثنان. إن المؤلف التراجيدي في هذه الحالة يحترم "القوانين غير المكتوبة" بوضوح شديد، لكنه أيضا يشدد على أهمية القانون البشري والنظام المدني. ومع ذلك، ورغم كل حياد سوفوكليس، فإنه يصير من الجليّ أن جريرة كريون الأساسية ليست أنه يُصر على سمو القانون المدني، بل إنه يخرق مبادئ النظام المدني ذاتها عن طريق معاملة قراراته الاستبدادية كما لو كانت قوانين.

وفي محاورة مع ابنه، هايمون، يؤكد كريون بعد أن أصدر قراره بمعاقبة أنتيجون على أن فعل العصيان الذي أقدمت عليه كان خطأً في حد ذاته. يؤمن هايمون بأن الفعل من شأنه أن يكون خطأً فقط لو أنه كان فعلاً شائنًا، ويقول إن أهل طيبة لا يعتبرون فعلها كذلك. بَيْدَ أن كريون يعترض قائلاً: "منذ متى وأنا آخذ أوامري من أهل طيبة ... فأنا ملك، وغير مسئول أمام أحد سوى نفسي." وعلى نحوٍ يُذكرنا بخشايارشا في مسرحية إسخيلوس "الفُرس" يسأل هايمون: "أهي دولة رجل واحد؟" "أي نوع من الدول هذا؟" يقول الملك: "عجبًا، ألا تكون كل دولة ملكًا لحاكمها؟" ويرد الابن بقوله: "من شأنك أن تكون ملكًا ممتازًا، على جزيرة قاحلة."

وفي مقطوعةٍ غنائيةٍ تتخلل أحداث المسرحية، تُنشد الجوقة مديحًا للفنون الإنسانية، وسيادة القانون التي تُعد جزءًا لا يتجزأ من ممارستها الناجحة. ويمكننا أن نستنتج من هذا الفاصل أن سوفوكليس يعتبر النظام المدني وقوانينه منفعة عظيمة للإنسانية، ومصدرًا لتقدُّمها وقوتها. غير أنه واعٍ تمامًا بالمثل للمخاطر المرتبطة بالسماح لدولة المدينة بأن تكون المعيار النهائي المُطلق، ونبذ التقاليد كافة. من بين المنافع الأساسية للنظام المدني إمكانية الحُكم على التفاعلات الإنسانية بواسطة التوسط والإقناع. وعلى الأرجح تُعد دولة المدينة، في الأحوال المثالية، المكان الذي يمكن فيه التوفيق بين الأخلاقيات المختلفة. لكنْ ثَمَّةَ شيء واضح: إن إمكانية الحُكم عن طريق المناقشة والإقناع، وليس القسر، تبلغ ذروتها العظمى في الديمقراطية؛ حيث لا يمكن أن يسود رأيُ رجل واحد عن طريق السلطة العليا.

وفي هذه المقطوعة الغنائية نجد أيضًا إشارة إلى التزام سوفوكليس بالديمقراطية؛ فيكتب قائلاً: إنه من بين كل عجائب العالم، لا يوجد ما هو أشد روعة من الإنسانية. وما يميز الإنسانية عن غيرها هو الفنون الإنسانية العديدة، من الزراعة والملاحة إلى الخطابة وإدارة الدولة. وفي هذا الفاصل الغنائي، كما في مسرحية "بروميثيوس" لإسخيلوس، يتأسس المجتمع الإنساني على الفنون العملية،

وهنا يُلخص سوفوكليس القيم المركزية للديمقراطية: ليس فقط مركزية الفعل والمسئولية البشريتين، بل أيضًا أهمية النظام المدني الشرعي وقيمة الفنون، من أرفع المُبتكرات الأدبية إلى أشق صور العمل اليدوي. وفي تداخل هذه الأفكار الأساسية – مركزية الفعل البشري وأهمية المبدأ المدني وقيمة الفنون – بوسعنا أن نجد جوهر النظرية السياسية الإغريقية، منطقة الصراع بين أنصار الديمقراطية وبين أولئك الذين يسعَوْن إلى تحدّيهم عن طريق الإطاحة بالمبادئ الديمقراطية.

الديمقراطية والفلسفة: السوفسطائيون

تشير مسرحيات إسخيلوس وسوفوكليس إلى بزوغ المجتمع المدني والمواطنة وسيادة القانون، في مقابل المبادئ التقليدية للتنظيم الاجتماعي. وهي تعكس تطوُّر الديمقراطية وما تحمله من تصورات جديدة للقانون والمساواة والعدالة، ثقةً جديدة في القوى والإبداع الإنسانيين، واحتفاءً بالفنون والأساليب والحرف العملية، بما في ذلك فن السياسة. بَيْدَ أن مسرحياتهما التراجيدية تجسد أيضًا أوجه التوتر الموجودة داخل دول المدن الديمقراطية، تلك الأسئلة التي تثيرها لا محالة عن الطبيعة وأصل المعايير السياسية والقيم الأخلاقية والتصورات الخاصة بالخير والشر.

يتحدث الكاتبان المسرحيان عن مجتمع من الواضح أنه لم ينبذ فكرة القوانين الخالدة وغير المكتوبة، أو المبادئ العامة للسلوك، أو الالتزامات نحو العائلة والأصدقاء والآلهة. لكنه أيضًا مجتمع تكون فيه فكرة القيم الخالدة والعامة ذاتها مطروحة للنقاش، ولا شيء فيه يؤخذ كأمر مُسلَّم به. إن التجربة الديمقراطية تجعل بعض الأسئلة حتمية لا مفرّ منها: ما العلاقة بين القوانين الخالدة وبين القوانين الموضوعة بيَد البشر، بين القانون الطبيعي والوضعي؟ من الملائم للغاية الربط بين النوعين عن طريق اللجوء إلى فكرة مانح القوانين الذي يتلقَّى وحيًا إلهيًّا (وهو ما

فعله الأسبرطيون لكن لم يفعله الأثينيون)، لكن كيف لنا أن نفسر الاختلافات بين المجتمعات المختلفة، التي لكلٍّ منها قوانينه الخاصة به؟ وما الذي سيحدث حين تشجع السياسة الديمقراطية النظرة القائلة بأن رأيَ أي شخص صائبٌ على نحو مساوٍ لرأيِ أي شخص آخر؟ ما الذي سيحدث إذًا للقوانين العامة والخالدة أو لتصوُّرات العدالة؟ هل هذه محض أعرافٍ من صنع الإنسان، مبنية فقط على النفعية والملاءمة الإنسانية والاتفاق بين البشر العاديين وعلى فنون الإقناع؟ وإن كان الأمر كذلك، فلماذا لا يسعنا تغييرها وفق إرادتنا، أو على الأحرى، عصيانها؟

بدايةً من منتصف القرن الخامس قبل الميلاد أُثيرت هذه الأسئلة على نحوٍ متزايدٍ بصورة أكثر منهجية، أولاً على لسان من يُطلَق عليهم السوفسطائيون، ثم من جانب مَن أطلقوا على أنفسهم لقب فلاسفة. كان يوجد بالفعل تقليد للفلسفة الطبيعية، بمعنى التأمل المنهجي في شئون الطبيعة والعالم المادي، وبدأ بعض الفلاسفة الطبيعيين في بسْط تأملاتهم إلى البشرية والمجتمع؛ مثل ديموقريطوس، رائد المذهب الذري، الذي كرَّس حياته للعلم وللتأمُّل الأخلاقي. ومع ذلك، يمكن أن ينسب السوفسطائيون إلى أنفسهم الفضل في جعْل الطبيعة البشرية والمجتمع والتنظيمات السياسية موضوعاتٍ رئيسيةً للبحث الفلسفي.

كان السوفسطائيون معلمين وكتبة بأجرٍ يرتحلون من دولة مدينة إلى أخرى كي يُعلموا شباب العائلات الثرية. وقد ازدهروا في أثينا بفضل الاهتمام القوي والمتنامي بالتعليم، خاصةً الاهتمام بالمهارات المطلوبة في المحاكم ومجالس الديمقراطية، وفنون البلاغة والخطابة. كانت أثينا، بفضل حيويتها الثقافية والسياسية، تجتذب المعلمين البارزين من بقاع اليونان الأخرى: بروديكوس الكيسي، دارس اللغة، وهيبياس الإليسي ذا الاهتمامات الموسوعية، وأستاذ البلاغة اللامع جورجياس الليونتيني الذي جاء إلى أثينا ليس بوصفه معلمًا محترفًا بل دبلوماسيًّا، كل هؤلاء إلى جانب أول السوفسطائيين وأعظمهم شأنًا، بروتاجوراس

الأبديري. صديق بريكليس وناصحه، والذي سنتحدث عنه تفصيلا بعض سطور قليلة. من بين السوفسطائيين الآخرين هناك تراسيماخوس، الذي سنقابله عند حديثنا عن محاورة "الجمهورية" لأفلاطون، وهناك أيضا الجيل الثاني من السوفسطائيين أمثال ليكوفرون، الذي يُنسب إليه فضل صياغة فكرة العقد الاجتماعي، وكريتياس، عم أفلاطون الذي يظهر أيضا في محاورات ابن أخيه، وهناك أيضا كاليكليس، الذي قد يكون شخصية خيالية، الذي يستخدمه أفلاطون كي يُمثِّل الفكرة السوفسطائية الراديكالية التي تذهب إلى أن العدالة هي حق الأقوى، وأيضا من يُدعى لامبليتشي المجهول، الذي عارض السوفسطائيين الراديكاليين من خلال الذهاب إلى أن مصدر القوة موجود في إجماع المجتمع، وأنتيفون، الذي ربما كان أول مفكر ينادي بالمساواة الطبيعية بين كل البشر، سواءٌ الإغريق أو "البرابرة"، ثم بعدهم بوقت كبير هناك ألكيداماس، الذي أصرَّ على الحرية الطبيعية للبشرية.

ينبغي ألا تُضلِّلنا الصورة البغيضة لهؤلاء المفكرين التي رسمها أرسطوفان وأفلاطون تحديدًا؛ إذ إنهم يمثلون في نظرهما اضمحلال أثينا وفسادها. فمن المستحيل الحُكم على تصوير هؤلاء السوفسطائيين من جانب هذين الناقدين دون أن نعرف شيئًا عن اللحظة التاريخية التي كانا يكتبان فيها. فخلال هذه المرحلة من الديمقراطية، حتى الأرستقراطيون الديمقراطيون أمثال بريكليس كان يحل محلهم رجال جدد على غرار كليون الثري لكن المنتمي إلى "العامة"؛ ومن ثَمَّ ليس مدعاة للدهشة أنه في دوائر أفلاطون الأرستقراطية كان ثَمَّةَ جو من النفور والحنين إلى الأيام الخوالي. لكن للأسف، مال سخط الأرستقراطيين على هذه الأقلية الصغيرة إلى صبغ الآراء الخاصة بالديمقراطية الأثينية منذ ذلك الوقت، وهو ما خلق خرافة أثينا الآخذة في الاضمحلال؛ تلك الخرافة التي كان من العسير للغاية تغييرها.

كان للنفور الأرستقراطي تبعات أكثر جدية، خلفت أثرا عميقًا في جبين الديمقراطية. كانت هناك ثورتان أوليجاركيتان: حادثة عارضة عام ٤١١، ثم

انقلاب في عام ٤٠٤، أدَّى بمساعدة أسبرطة إلى ترسيخ الحُكم الدموي للثلاثين (الطغاة الثلاثون). فبمساعدة حامية أسبرطية من ٧٠٠ رجل على هضبة الأكروبول، قَتل الثلاثون وطردوا أعدادًا كبيرة من الأثينيين. هرب الآلاف من المدينة وظل ٣ آلاف أثيني فقط محتفظين بحقوق المواطنة الكاملة، وهو ما يبلغ نحو ١٠ بالمائة من المواطنين. ومع ذلك، حين استُعيدت الديمقراطية في العام التالي، اتسمت بقدر مبهر من ضبط النفس عند التعامل مع المعارضة الأوليجاركية وأصدرت، بأمر من أسبرطة، عفوًا حمى القلة الأوليجاركية وأنصارها من الاضطهاد السياسي، ورغم المصائب التي أدَّت إلى نهاية العصر الذهبي، صار القرن الرابع قبل الميلاد أكثر فترات الديمقراطية استقرارًا؛ إذ تمتعت الديمقراطية بدعم واسع من الفقراء، بل ومن الأغنياء كذلك. كانت هذه أيضًا حقبة ازدهرت فيها ثقافة أثينا وصارت فيها حقًّا ما أطلق عليه بريكليس من قبل "تربية لليونان". لم تقع أي تهديدات خطيرة للنظام الديمقراطي، وانتهى هذا النظام فقط حين فقدت أثينا استقلالها تمامًا لصالح المقدونيين في الربع الأخير من القرن.

إن الفكرة القائلة بأن المرحلة الأخيرة من الديمقراطية كانت فترة من التحلل الأخلاقي هي بالأساس نتاج للتحامُل الطبقي. بطبيعة الحال كانت هناك مشكلات خطيرة، اقتصادية تحديدًا، ودفع الأثينيون ثمنًا باهظًا في الحرب البيلوبونيزية، فضلاً عن الطاعون. بَيْدَ أن خرافة الانحطاط الديمقراطي تتعلق بدرجة أكبر بالتغيرات الاجتماعية التي ميزت اضمحلال الطبقة الأرستقراطية القديمة، والتي صاحبتها تغيرات سياسية في كلٍّ من القيادة والأسلوب، نوع جديد من السياسة العامة أدى إلى نضج الاستراتيجية التي اتبعها كليستنيس في بدايات الديمقراطية، حين جعل الشعب شريكًا له. وصف النقاد هذه التغيرات بأنها انتصار للسوقية والمادية والأنوية اللاأخلاقية والخداع "الغوغائي" المصمم بهدف تضليل العامة الجهلاء. وأبرز ما يُميِّز الهجمات على قائد مثل كليون - من جانب شخصيات متنوعة مثل ثوسيديديس وأرسطوفان وأرسطو - هو أنها كانت تُظهر اعتراضات

على الأسلوب أكثر من الجوهر؛ فأرسطو، على سبيل المثال، لا يجد شيئا يشكو منه أسوأ من أسلوب كليون السوقي، الطريقة التي كان يصرخ بها في المجلس ويتحدث بها بينما عباءته ليست ملفوفة حوله، في حين كان الآخرون يتصرَّفون بكل تهذيبٍ ملائم.

في نظر نقاد أمثال أرسطوفان وأفلاطون، صار السوفسطائيون التعبير الفكري عن هذا التدهور الأخلاقي المزعوم، وصاروا رمزًا لتدهور القيم التقليدية. صُوِّرَ السوفسطائيون على أنهم يمثلون دولة مدينة تَخلى فيها الأرستقراطيون الشباب عن المعايير الأخلاقية المرتفعة الخاصة بأسلافهم، دولة جرى فيها نبذ كل المعايير الخاصة بالصواب والخطأ، وحتى أولئك الذين كانوا يعرفون الفارق كانوا من المرجح أن يفضلوا الخطأ على الصواب. وقد فسر المنتقدون الاستراتيجيات الخطابية التي اتبعها السوفسطائيون، علاوة على مبدأ النزاع الخاص بممارسي القانون والقاضي بأن ثَمَّةَ وجهين لكل مسألة، فسَّروها ببساطةٍ على أنها طريقة لـ "جعْل أسوأ القضايا تبدو بمظهرٍ أفضل". لكن حتى رغم أن بعض السوفسطائيين ربما كانوا بالفعل انتهازيين من غير ذوي المبادئ، فإنه يوجد بينهم المفكرون الذين قدَّموا إسهامات ملموسة ومبتكرة في الثقافة الإغريقية والتقاليد النابعة منها. وحتى رغم أن أفكارهم لم يصلنا منها إلا شذرات منقوصة أو روايات منقولة عن أطراف أخرى، خاصةً في المحاورات التي كتبها أفلاطون المُعادي لهم في العموم، لا يزال يتبقى ما يكفي للزعم بأن السوفسطائيين، وبروتاجوراس على الأخص، اخترعوا على نحوٍ فعليٍّ النظرية السياسية ووضعوا أجندة عمل الفلسفة الغربية على وجه العموم.

اختلف السوفسطائيون في أفكارهم الفلسفية إلى درجةٍ لا تقل عن اختلافهم في سياساتهم. وما جمعهم عمومًا كان انشغالَهم بالتمييز بين الطبيعة، ***physis***، والقانون أو العادات أو الأعراف، ***nomos***. ففي مناخٍ لم تَعد فيه القوانين والعادات

والمبادئ الأخلاقية والتنظيمات الاجتماعية والسياسية تؤخذ على نحوٍ مُسلَّم به بوصفها جزءًا من نظامٍ طبيعيٍّ يستحيل تغييره، مناخٍ كانت فيه العلاقة بين القانون المكتوب والقانون غير المكتوب قضيةً عمليةً للغاية؛ صار التناقض بين الطبيعة وبين القانون مشكلة فكرية أساسية. وتتضح القوة السياسية المباشرة لهذه القضية على نحوٍ جليٍّ عبر حقيقة أنه مع استعادة الديمقراطية، مُنع القضاء من اللجوء إلى "القانون غير المكتوب"، وهي فكرة لها الآن تداعيات مناهضة للديمقراطية بشدة.

اتفق السوفسطائيون إجمالاً على أن هناك اختلافًا جوهريًّا بين الأشياء الموجودة بحكم الطبيعة والأشياء الموجودة بحكم العادات والأعراف والقانون. لكن كان ثَمَّةَ اختلافات بينهم حول أي السبيلين أفضل؛ سبيل الطبيعة أم سبيل العادات والقوانين، بل وفي الواقع حول ماهية سبيل الطبيعة نفسه. وفي أيٍّ من الحالتين، يمكن حشد حججهم إما دفاعًا عن الديمقراطية أو ضدها؛ فقد يذهب البعض – المؤيدون للحكم الأوليجاركي – إلى أن هناك فاصلاً طبيعيًّا بين الحُكام والمحكومين، وأن التراتبية الطبيعية ينبغي أن تنعكس في التنظيمات السياسية. على العكس من ذلك قد يرى آخرون، دفاعًا عن الديمقراطية، أنه لا وجود لمثل هذا الفاصل الواضح من جانب الطبيعة، وأن الرجال متساوون بالطبيعة، وأنه من الخطأ خلق تراتبية مُصطنعة، تراتبية من صنع العادات والقوانين في مقابل الطبيعة. لكن كان ثَمَّةَ بدائل أخرى ممكنة أيضًا: فمُناصر الديمقراطية قد يذهب إلى أن المساواة السياسية التي تخلقها العادات والقوانين لها مزية التخفيف من أوجه عدم المساواة الطبيعية والسماح للرجال بالعيش في تناغم. أو يمكن الزعم بأنه بصرف النظر عن التشابه بين الرجال بحكم الطبيعة، فإن الحياة داخل مجتمعٍ تتطلب تمييزًا، تقسيمًا للعمل، ومن ثَمَّ نوعًا من عدم المساواة الذي يفرضه القانون.

إذا كان بالإمكان تصنيف السوفسطائيين إما إلى أوليجاركيين أو ديمقراطيين، فإن الديمقراطية نفسها هي التي جعلت هذه القضايا واضحة تمام

الوضوح. في سياق المساواة المدنية، لم يعد ممكنا أخذ الملحوظة البديهية التي وضعها ثوسيديديس في "حوار الميليين" والتي تقضي بأن "الأقوياء يفعلون ما يستطيعون فعله، والضعفاء يعانون مما يجب عليهم أن يعانوه" كأمرٍ مُسلّم به وخضعت للمناقشة بطرقٍ غير مسبوقة. كان هناك إذًا وجهان (على الأقل) للمسألة. وقد أنتج التجاورُ بين ممارسة المساواة المدنية وعدم المساواة "الطبيعية"، أي عدم المساواة في نقاط القوة ومواطن الضعف، توتراتٍ مثمرةً بدرجة خاصة في النظرية، والتي عُبِّرَ عنها في كلٍّ من تاريخ ثوسيديديس وفي الفلسفة.

خلافًا لما يدعونا أفلاطون إلى الإيمان به، ليس من السهل أن نُميز بين الأنشطة الفكرية للسوفسطائيين وبين "الفلسفة" الحقيقية، أو حب الحكمة، على النحو الذي كان يمارسها به كلٌّ من أفلاطون، وسقراط الذي يُنسب إليه فضل اختراع الفلسفة من الأساس. بالطبع لم يكن سقراط معلمًا مأجورًا، وإن كان بمقدوره الاعتماد دومًا على سخاء أصدقائه الأثرياء النبلاء المولد في عمومهم؛ مثل أعظم تلاميذه، الأرستقراطي أفلاطون. بَيْدَ أن كلاً من سقراط وأفلاطون خاضا مشروعيهما الفلسفيين على الأرض نفسها التي عمل عليها السوفسطائيون. فلم يكن "الفيلسوفان" معنيَّين بالأساس بالطبيعة البشرية والمجتمع والمعرفة والأخلاقيات، لكنهما أيضًا مضيا في طرقهما الخاصة للتمييز بين القانون، ***nomos***، والطبيعة، ***physis***، أي بين الأشياء الموجودة بحُكم القانون أو الأعراف والأشياء الموجودة بحُكم الطبيعة. ولقد حوَّلا بالتأكيد هذا التمييز، على نحوٍ لم يفعله أي سوفسطائي، إلى استكشافٍ فلسفيٍّ للمعرفة الحقيقية. وخلافًا للسوفسطائيين، الذين نحَوْا إلى النسبوية الأخلاقية أو التعددية ولم يخرجوا عن نطاق الواقع التجريبي، كان سقراط وأفلاطون مهتمَّين بنوع مختلف من "الطبيعة"، بواقع أعمق أو أعلى كان هو موضوع المعرفة الحقيقية. وقد كان العالَم المادي في نظرهما، وخاصةً أفلاطون، عالَمًا من المظاهر الخالصة، موضوع حكمة تقليدية غير مثالية، تكون في أفضل حالاتها (بصورة أو أخرى) "رأيًا" سليمًا، وليست معرفة حقيقية. لقد ميز الفيلسوفان

بين التعليم والإقناع، مُقترِحين أن السوفسطائيين، شأنهم شأن المحامين، لم يكونوا مهتمين بتعلُّم الحقيقة بل مهتمين فقط بإثبات صحة آرائهم وإقناع الآخرين بها. لكن حتى، على سبيل المثال، لو كان تَصوُّر أفلاطون لهذا الفصل بين الحُكام والمحكومين متجذِّرًا في تراتبية المعرفة هذه، وليس مبنيًا على اختبارٍ بسيطٍ للقوة الغاشمة أو المولد النبيل؛ لا يزال بوسعنا أن نرى الروابط الموجودة بين هذا الفيلسوف وبين أولئك السوفسطائيين الذين عارضوا الديمقراطية على أساس أنها خلقت مساواة مصطنعة في مواجهة التراتبية الطبيعية. وعلى نحو أكثر تحديدًا، بوسعنا أن نرى أن السوفسطائيين، خاصةً أنصار الديمقراطية منهم وبروتاجوراس على الأخص، حددوا الأسئلة التي شعر الفلاسفة بأنهم ملزمون بالإجابة عنها.

سقراط وبروتاجوراس

مثلما كان سقراط على الأرجح أكثرَ الأثينيين القدماء تبجيلاً في القرون التالية، فإنه كان أيضًا، بطرقٍ عدة، أكثرَهم غموضًا. لم يترك سقراط أيًّا من أفكاره كتابة، وعلينا الاعتماد على تلاميذه، أفلاطون بالأساس وزينوفون أيضًا، من أجل التعرُّف على آرائه. ورغم أن الاختلاف بين شخصية سقراط التي نقلها إلينا أفلاطون وتلك التي نقلها إلينا زينوفون كان دومًا موضع مبالغة شديدة، فمن الحقيقي أن كلاً من هذين الشاهدين المختلفين، أفلاطون الفيلسوف وزينوفون القائد العسكري الواقعي غير الفيلسوف، يجلب لمحة من شخصيته الخاصة إلى الصورة التي رسمها عن معلمه. وقد استعرت نقاشات حول سقراط "الحقيقي" و"التاريخي"، وعن الدرجة التي تُمثِّل بها فلسفة أفلاطون امتدادًا لتعاليم سقراط أو انفصالاً واضحًا عنها، وأخيرًا وليس آخرًا، عن رأي سقراط في الديمقراطية.

جسدت محاكمة سقراط ووفاته مشكلاتٍ ضخمةً في حد ذاتها؛ فبينما يتفق المعلقون، إجمالاً، على أن حُكم الإعدام كان غبنًا عظيمًا، فإنهم يختلفون حول ما

يُنبئ به عن الديمقراطية. فمن ناحية، هناك مَن يروْن فقط ظُلمًا ترتكبه ديمقراطيـــة قمعية في حق رجلٍ صاحب ضمير، نموذج للمفكر الشجاع الــذى يتبـــع تفكيـــره المنطقي أينما يقوده في تحدٍّ لكل معارضة وتهديدات. ومن ناحيةٍ أخرى، لا يـــرى بعض المعلقين ظُلمًا وحسب، بل يروْن أيضًا ديمقراطية محاصرة، مـــرّت لتوّهـــا بفترة من الإرهاب الأوليجاركي والقتـــل الجمـــاعي بعـــد انقـــلاب ضـــد النظـــام الديمقراطي، وهم لا يروْن سقراط بوصفه فيلـــسوفًا صـــاحب شـــجاعة ومبـــادئ وحسب، بل كرجل كان أصدقاؤه ورفاقه وتلاميـــذه مـــن أبـــرز أفـــراد الطبقـــة الأوليجاركية، رجل ظل آمنا داخل أثينا، بينما فرَّ الديمقراطيون منها، بين أصدقائه الأوليجاركيين، وهو ما يشير بقوة إلى أنهم واثقون في دعمه لهم.

ليس هذا هو الموضع الملائم لإعادة سرد كل هـــذه النقاشـــات.(١) ويمكننـــا الاقتصار على بضع حقائق أقل خلافية عن سقراط وحياته وعمله، ثم نمضي إلـــى تحليل تلك الأفكار التي كان لها أعظم التبعات على نمو النظرية السياسية. وكل ما يمكننا قوله بثقة عن حياته هو أنه كان مواطنًا أثينيًّا من ضاحية ألوبيك، وُلد نحـــو عام ٤٧٠ق.م، وهو ابن كلٍّ من سوفرونيسكوس وفيناريت، وأنه شارك في بعـــض الحملات العسكرية، كفارس على الأرجح (وهو ما تطلب بعض الثراء كي يُـــسلح نفسه ويتخذ لنفسه خادمًا) خلال الحرب البيلوبونيزية، وأنه شـــارك كعـــضو فـــي المجلس في محاكمة الجنرالات عام ٤٠٦ق.م، وأنه حوكم وأُديـــن وحُكـــم عليـــه بالموت في عام ٣٩٩ ق.م. ثَمَّةَ أدلة قليلة للغاية تدعم القول بأن والده كان نحاتًا أو حَجّارًا (ربما امتلك عبيدًا موظفين كحرفيين، كما فعل والدا إيسقراط وكليـــون) وأن

(١) لمناقشة تفصيلية لهذه الآراء المتباينة، انظـــر Ellen Meiksins Wood and Neal Wood. Class Ideology and Ancient Political Theory: Socrates3 Plato. and Aristotle in Social Context (Los Angeles and Berkeley: University of California Press. 1978). Ch. 3: and Wood and Wood. 'Socrates and Democracy: A Reply to Gregory Vlastos'. Political Theory. Vol. 14. .No. 1. February 1986. pp. 55-82

أمه كانت قابلة، بل والأدلة أقل على أنه كان يسير على خطى والده. هناك أدلة تُرجِّح أنه كان رجلاً ميسور الحال، وإن لم يكن من بين شديدي الثراء بطبيعة الحال. ومع ذلك فقد كان أصدقاؤه ورفاقه من الأثرياء ذوي المولد النبيل، أما عن الصورة المرسومة لسقراط وهو يعقد مناقشات فلسفية بانتظامٍ مع الفنانين في شوارع أثينا وأسواقها فلا ينبغي لنا أن نتقبَّلها دون تشكُّك.

خلال الانقلاب الأوليجاركي وحُكم الطغاة الثلاثين، ظل سقراط آمنًا في أثينا، بصفته أحد المواطنين الثلاثة آلاف ذوي الحظوة. وبعد استعادة الديمقراطية ببعض الوقت، وُجهت إليه تهمة عدم الاعتراف بآلهة أثينا، وابتداع آلهة جديدة وإفساد الشبيبة. يبدو مُرجحًا أن هذه الاتهامات كانت، على الأقل في جزء منها، بديلاً للاتهامات السياسية الأكثر وضوحًا التي أزالها العفو، لكن على أي حال ليس هناك شك في أن الأثينيين نظروا إلى هذا الفيلسوف نظرة تشكُّك بسبب علاقاته مع أعداء الديمقراطية. لا ينتقص هذا من كرامته أو شجاعته، ويشهد السبب الحقيقي لرفضه الهروبَ بمساعدة أصدقائه – أن عليه احترام قوانين دولة المدينة التي يعيش بها – على التزامه المنضبط بسيادة القانون. وفي هذا الجانب، كان سقراط يختلف عن الكثيرين من أصدقائه الأوليجاركيين. لكن لا شجاعته ولا كرامته ولا ولاؤه للمبدأ تجعل منه مؤيدًا للديمقراطية.

السؤال إذًا هو عما إذا كانت الشكوك التي أثارتها علاقاته مدعومةً بما نعرفه عنه من أفكار. هنا، مجددًا، ليس لدينا الكثير لنعتمد عليه. ما نعرفه بدرجة من اليقين هو أنه تبنَّى طريقة خاصة في البحث؛ فحين ينخرط في حوارٍ مع واحدٍ أو أكثر من المحاورين يبدأ بتوجيه سؤالٍ عامٍّ للغاية عن طبيعة المعرفة أو معنى مفهومٍ ما، مثل الفضيلة أو العدالة، ويُتبِع هذا بسلسلة دقيقة من الأسئلة والإجابات كي يُعدد الأمثلة الخاصة العديدة للأفعال "الفاضلة" أو "العادلة"، وبعد ذلك – بسخريته المعهودة – يُفنِّد مواطن التضارب والتناقض في تعريفات مُحاوره.

ورغم أنه يقر على الدوام بجهله وعدم قدرته على التدريس، يصير من الجليّ أنه عن طريق السعي وراء الصفات المشتركة لكل الأمثلة المحددة للأفعال "الفاضلة" أو "العادلة"، فإنه يحاول العثور على تعريف "حقيقي" للفضيلة أو العدالة، ليس توصيفًا مبنيًّا على الخبرة لأفعالٍ محددةٍ في العالم التجريبي، بل تعريفٌ يُعبِّر عن مبدأ جوهري عام مطلق للفضيلة أو العدالة؛ فالهدف من الممارسة الفلسفية هو الارتقاء بالروح، أو *psyche*، ذلك العنصر الخالد الإلهي الموجود في الطبيعة البشرية، والذي يجب أن يكون الجسد خاضعًا له. وبتطبيق هذا على السياسة، يكون هدف الفلسفة هو الوفاءَ بالغاية الأخلاقية الأسمى لدولة المدينة.

لم يكن لطريقة سقراط في حد ذاتها، ولا حتى لتَصوُّره عن المعرفة المطلقة المرتبطة بها، أي تبعات سياسية ضرورية. لكن مفارقة سقراط الأشهر، التي تقضي بأن الفضيلة معرفة، أكثر إشكاليةً بكثير. فمن الظاهر، يعني هذا المبدأ ببساطةٍ أن الناس يتصرَّفون على نحوٍ لا أخلاقيٍّ بسبب الجهل وليس طوعًا، وبصرف النظر عن رأينا بخصوص هذا التوصيف للواقع، فإنه يبدو على الأقل خيريًّا في مقصده، يُظهر تسامحًا وإنسانيةً نحو أولئك الذين يقترفون الخطأ، تسامحًا يبدو أنه يُلغي العقاب. أيضًا لا يوجد أي وجهٍ سياسيٍّ للمبدأ الأول الجدير بالإعجاب من تعاليم سقراط، والذي يقضي بأن معاناتنا للخطأ أفضل من اقترافنا له. لكن المطابقة بين الفضيلة والمعرفة تحمل ما هو أكثر من ذلك؛ إذ إن له تبعاتٍ واسعةَ النطاق، تبعات سياسية ومناهضة للديمقراطية. والتأثير المزدوج لهذه المطابقة والغاية الأخلاقية الذي ينسبه سقراط إلى الدولة يعني، من الناحية العملية، الخلاصَ من الديمقراطية، بل وجعل تعبير "المعرفة الديمقراطية" متناقضًا في جوهره.

صارت تبعات أسلوب سقراط جليةً على النحو الأمثل في مواجهته مع السوفسطائي بروتاجوراس، هذه المواجهة المنقولة في محاورة أفلاطون المعنونة "بروتاجوراس". إذا كان لنا أن نعتمد على رواية أفلاطون لحجة السوفسطائي، فإنه

يبدو وكأنه عرض قضية منهجية مؤيدة للديمقراطية، وهي مبنية علـى تـصوُّرات للمعرفة والفضيلة والغاية من وراء دولة المدينة معارِضة للتَّصوُّرات التي طرحها سقراط. وما نعرفه من تصوير أفلاطون ومن الشذرات القليلة الأصلية الباقية مـن كتابات السوفسطائي بروتاجوراس هو أن بروتاجوراس كان لا أدريًّا، وذهب إلـى أنه ليس بوسعنا أن نعرف حقًّا ما إذا كان للآلهة وجود أم لا، وأن بوسعنا الاعتماد فقط على الحُكم الإنساني، وأنه نظرًا لعدم وجود حَكَم للحقيقـة فيمـا وراء الحُكـم الإنساني، ليس بمقدورنا افتراض وجود أي معـايير مطلقـة للحقيقـة والزيـف أو للصواب والخطأ. فالبشر، بل في الواقع كل فرد، يجب أن يكـون هـو الحَكَـم النهائي، وهي الفكرة التي لخَّصها في قوله الشهير: "الإنسان مقياس كل شيء؛ فهو من يحكم على الأشياء الموجودة بأنها موجودة، وعلى الأشياء غير الموجودة بأنها غير موجودة."

كانت هذه الأفكار مهمة بما يكفـي. لكـن فـي محـاورة "بروتـاجوراس" لأفلاطون يوجد نقاش بين سقراط وبروتاجوراس يحدد على نحوٍ فعليٍّ الهدفَ مـن عمل أفلاطون الفلسفي الناضج بأكمله والتقليد الفكري الذي نبع منه. ورغم أن هذا الحوار لم يَعد يعتبر عمومًا من بين أوائل أعمال أفلاطون، فقد وُصف بأنـه آخـر حواراته "السقراطية"؛ إذ بعدها شرع في عرض حواراته الخاصة، مُطورًا فكرتـه على نحوٍ أكثر تعقيدًا واستقلالية عن معلمه. إن محاورة "بروتـاجوراس" تعـرض الأسئلة التي سوف يُكرِّس لها الفيلسوف بقية حياته العملية والتي سوف تشكِّل، من خلاله، الفلسفة الغربية بأسرها.

الأمر اللافت للنظر بشأن المحاورة هو أن السؤال المحوري سؤال سياسي. يطرح سقراط أمام بروتاجوراس معضلة صعبة: فهذا السوفسطائي، شأن أترابـه، يزعم أنه يعلم فن السياسة، ويَعد بأن يجعل الرجال مواطنين صالحين، وهذا يعنـي بالتأكيد، حسب رأي سقراط، أن الفضيلة، أي سمات المـواطن الـصالح، يمكـن

تعليمها. لكن الممارسة السياسية في أثينا تشي بخلاف ذلك؛ فحين يجتمع الأثينيون في المجلس كي يفصلوا في شئونٍ مثل مشروعات البناء أو تشييد السفن، فإنهم يدعون المعماريين أو المصممين البحريين، خبراء في الحرف المتخصصة، وينبذون آراء غير المتخصصين، مهما بلغت درجة ثرائهم أو نُبل مولدهم. هذه هي الكيفية التي يتصرَّف بها الناس عادةً في الشئون التي تُعد فنية، والمتضمِّنة حرفة أو مهارةً من نوع ما يمكن ويجب تعلُّمها على يد خبير. لكن حين يناقش المجلس شيئًا يتعلق بحُكم دولة المدينة، يتصرف الأثينيون على نحوٍ مغاير:

> **... فالرجل الذي ينهض لينصحهم قد يكون بنَّاءً أو حدَّادًا أو إسكافيًّا أو تاجرًا أو مالك سُفُن، غنيًّا أو فقيرًا، من عائلة نبيلة أو لا. لا أحد يثير أمام أيٍّ من هؤلاء، مثل أولئك الذين ذكرتهم للتو، إنه رجل من دون أي مؤهلات فنية، غير قادر على الإشارة إلى أي شخص بوصفه معلمه، ومع ذلك يحاول إسداء النصيحة. لا بد أن السبب هو أنهم لا يروْن أن هذا موضوع يمكن تعليمه.**(١)

يرد بروتاجوراس بجوابٍ بارعٍ مبهر، يقدمه من خلال قصةٍ أخرى عن بروميثيوس. يبدأ بروتاجوراس في إيضاح أن الأثينيين "يتصرَّفون في تعقُّل عند قَبولهم نصيحة الحداد أو الإسكافي في شئون السياسة".(٢) ويقول إنه لا يوجد أي تناقض بين الزعم بأن الفضيلة يمكن تعليمها والافتراض بأن الفضيلة المدنية، أو القدرة على إصدار أحكام سياسية، هي صفة عامة تنتمي إلى جميع المواطنين البالغين بصرف النظر عن مكانتهم أو ثروتهم. ويتبين أن حجته ليس الهدف منها تأييد مزاعمه بوصفه معلمًا لفن السياسة بقدر ما هي دفاع عن الممارسة

---

(١) محاورة "بروتاجوراس": Protagoras 319c-d. transl. W.K.C. Guthrie.

(٢) المصدر السابق 324d.

الديمقراطية الأثينية؛ إذ يؤكد على قدرة المواطنين العاديين العاملين على إصدار الأحكام السياسية.

رغم ورود دفاع وجيز عن الديمقراطية لدى هيرودوت (*III. 80*) فإن خطبة بروتاجوراس هي الحجة الجوهرية والمنهجية الوحيدة المؤيدة للديمقراطية التي وصلتنا من اليونان القديمة. من الصحيح أن علينا الاعتمادَ على أفلاطون كي يوصل لنا آراء السوفسطائيين، وليس لدينا سبيل إلى معرفة ما قاله بروتاجوراس حقًّا من هذا الكلام، لكن على العكس من هجوم أفلاطون على السوفسطائيين الآخرين، يظهر بروتاجوراس هنا كشخصية متعاطفة وشديدة الذكاء، بينما يتسم سقراط بقدر أقل من هذه الصفات مقارنة بما يظهر عليه في المحاورات الأخرى. وعلى أي حال، سواءٌ أكانت هذه أفكار بروتاجوراس الحقيقية أم لم تكن كذلك، فإنها بالتأكيد تُعبِّر عن نظرة ديمقراطية متسقة، ويقضي أفلاطون بقية حياته المهنية محاولاً معارضتِها. إن السواد الأعظم من فلسفته بعد ذلك، بما في ذلك نظرية المعرفة التي وضعها، يسعى إلى بيان أن الفضيلة صفة نادرة ونبيلة وأن الفن السياسي حرفة متخصصة يمكن ممارستها فقط على يد قلة مختارة؛ لأنها تتطلب نوعًا خاصًّا وراقيًا من المعرفة الفلسفية.

ليس من الواضح دائمًا أن أفلاطون يعتبر عدم المساواة الطبيعية بين البشر أمرًا عظيمًا في حد ذاته بحيث يُبرر الفصل بين الحُكام والمحكومين. لكن لا يوجد غموض في اعتقاده أن ثَمَّةَ تراتبية مطلقة وعامة للمعرفة، والتي يجب أن تنعكس في تنظيم دولة المدينة. فبصرف النظر عن الصفات الجوهرية للبشر وقدراتهم الطبيعية على اكتساب المعرفة، من المستحيل في عالم الواقع للأغلبية أن تكتسب نوعية المعرفة الفلسفية المطلوبة من أجل إصدار أحكام سياسية حصيفة. وتحديدًا، يتسم ممارسو الحِرَف العادية والضرورية -- إسكافيو بروتاجوراس وحدادوه -- بالعجز من الناحية السياسية ليس فقط بسبب افتقارهم إلى الوقت والراحة اللذين

يُمكّنانهم من اكتساب المعرفة الفلسفية، بل أيضًا بفعل ارتباطهم بالعمل والاحتياج المادي، وحياتهم "بين تعددية الأشياء". فالمعرفة الحقيقية تتطلب التحرُّر من عالم المظاهر والحاجة.

يواصل بروتاجوراس عرض حجته، مستعينًا بتشبيه مجازي أولاً. فالبشر، كما يقول، لم يكن لديهم في البداية وسائل لإعاشة أنفسهم شأن الحيوانات الأخرى. وقد وجدهم بروميثيوس "عراة، حفاة، دون فُرُش أو سلاح".[١] ومن ثَمَّ فقد أعطاهم منحتَي النار والمهارة في الفنون. ولكن رغم تمتُّعهم بالموارد التي تُبقيهم على قيد الحياة، فإنهم كانوا عاجزين عن الاستفادة من الفنون التي اكتسبوها؛ لأنهم كانوا يفتقرون إلى الحكمة السياسية. كان لديهم الكلام ووسائل صُنع البيوت والملابس والأحذية والفُرُش والحصول على الطعام من الأرض، ولكن بسبب عجزهم عن العيش معًا والتعاون من أجل صالحهم المشترك تشتت شملهم وافترستهم الوحوش الضارية. أمر زيوس رسوله هيرميس بأن يمنح البشرية صفتَي احترام الآخر (*aidos*) والإحساس بالعدالة (*dike*)، كي يخلق رابطًا من الصداقة والوحدة فيما بينهم؛ وبذا يمكنهم العيش معًا في مجتمعاتٍ متحضرة. سأل هيرميس زيوس عما إذا كان ينبغي توزيع هذه الصفات على قلةٍ من البشر فقط، على أساس أن متخصصًا مُدرَّبًا واحدًا يكفي للعديد من عامة البشر – مثلما يكفي طبيب واحد للعناية بالعديد من الأشخاص غير المدربين على الطب – أم أنه ينبغي منحها للجميع على السواء. رد زيوس بأن الجميع ينبغي أن يأخذوا نصيبهم؛ لأنه يستحيل وجود مُدُن أو حياة متحضرة لو كانت قلة فقط من البشر هي التي تمتلك تلك الفضائل.

من البداية، يفترض تشبيه بروتاجوراس وجود غاية للدولة تختلف بشكلٍ كبيرٍ عن تلك الخاصة بسقراط؛ فدولة المدينة ليست موجودة كي تحقق غاية

---

(١) المصدر السابق 321d.

أخلاقية أسمى، وإنما كي تخدم مصالح البشر عن طريق توفير الظروف التي يمكن فيها للبشر أن يعيشوا حياة سلمية مريحة. ويُقصَد من التشبيه إيضاح أن المجتمع السياسي، الذي من دونه لا تستطيع البشرية الاستفادة من الفنون والمهارات التي تُعد هبتها الوحيدة المميزة، لا يمكنه البقاء ما لم تكن الفضيلة المدنية التي تؤهل البشر للمواطنة فضيلة عامة (ذكورية؟). ثم يمضي بعد ذلك كي يوضح كيف يمكن للفضيلة أن تكون صفة عامة يُمكن مع ذلك، بل ويجب، تعليمها، وهنا تنتقل الحجة من التشبيه المجازي إلى ما يمكن تسميته علم الإنسان (الأنثروبولوجيا).

يذهب بروتاجوراس إلى أن الصفات الضرورية ليست نوعية السمات التي تُمنح من جانب الطبيعة أو الصدفة؛ إذ إنها تتطلب تعليمًا وتعلُّمًا. ومع ذلك فإن التعليم المطلوب متاح للجميع؛ فكل شخصٍ يعيش في مجتمعٍ متحضر، خاصةً دول المدينة، مُعرَّض منذ مولده لعملية التعلُّم التي تنقل الفضيلة المدنية، في المنزل وفي المدرسة ومن خلال اللوم والعقاب. وفي فقرةٍ بارزة، يوضح بروتاجوراس مقصده عن طريق التأكيد على أنه لا يوجد رجل عاقل سيوقع العقاب لقاءَ جريمةٍ فقط بغرض الانتقام للإساءة، التي على أي حالٍ من الأحوال لا يمكن الرجوع فيها. ولأننا نؤمن أن الفضيلة المدنية يمكن تعليمها، لا يبدو أن الهدف من العقاب هو الماضي، وإنما المستقبل، إما من أجل منع الشخص عينه من تكرار جريمته، أو من أجل ضرب المثل للغير بغية تعليمهم.

ويرى بروتاجوراس أنه إذ كان للدولة أن توجد من الأساس، فلا يسع أيَّ رجلٍ أن يكون غير عليمٍ بالفضيلة المدنية، وأن أي مجتمع متحضر يمتلك الوسائل التي تضمن اكتساب كل أعضائه للفضيلة الضرورية؛ فالحياة في مجتمع إنساني متحضر، به محاكم تقيم العدل وتسري فيه سيادة القانون، علاوةً على التعليم؛ إنما هي مدرسة للفضيلة المدنية، وعادات المجتمع وقوانينه هي أكثر المعلمين فاعلية. إن الفضيلة المدنية مُكتسبة وعامة في الآنِ عينه، مثلها في ذلك مثل اللغة الأم،

التي يتم تعليمها وتعلُّمها عبر المعاملات العادية للحياة اليومية. والسوفسطائي الذي يزعم أنه يُعلِّم الفضيلة، مثل بروتاجوراس، لا يسعه إلا إتقان هذه العملية المتواصلة العامة، ويستطيع أيُّ رجلٍ اكتساب صفات المواطنة الصالحة دون الاستفادة من التعليم الخبير للسوفسطائيين. ومجددًا، الهدف هنا ليس الدفاع عن مزاعم المعلمين الخبراء، وإنما فوق كل شيء، منْح فضل الفضيلة والحياة المتحضرة للقوانين والأعراف النابعة على نحوٍ خاصٍّ من المجتمع الديمقراطي.

إن تشديد بروتاجوراس على عمومية الفضيلة هو، بالطبع، جزء محوري من دفاعه عن الديمقراطية، لكنَّ تَصوُّره عن العملية التي يجري بها نقل المعرفة الأخلاقية والسياسية لا يقل عن ذلك من حيث الأهمية؛ فالفضيلة يتم تعليمها بالتأكيد، بيْد أن نموذج التعلُّم ليس ذلك الخاص بالمدرسة بقدر ما هو أشبه بالتدريب المهني. والتدريب المهني، في المجتمعات المسماة "تقليدية"، يتجاوز كونه محض وسيلة لتعلُّم المهارات الفنية؛ إذ إنه أيضًا وسيلة يتم من خلالها نقل قيم المجتمع من جيلٍ إلى آخر. وما من طريقة أفضل من ذلك لوصف عملية التعلُّم الموصوفة من جانب بروتاجوراس، تلك الآلية التي يُمرِّر بها مجتمع من المواطنين حكمته الجمعية وممارساته العُرفية وقيمه وتوقعاته إلى الأجيال التالية.

ليس من اليسير تفسير حجة سقراط؛ فهو يبدأ النقاش مُقترحًا في ظاهر الأمر أن الفضيلة لا يمكن تعليمها، ثم يستنتج على نحوٍ خبيثٍ في نهاية المحاورة أنه هو وبروتاجوراس تبادلا المواقف فيما يبدو بشأن هذه المسألة. لكنه غير أمينٍ في موقفه هذا؛ فعلى أي حالٍ ليس سقراط نفسه هو من بدأ متبنيًا النظرة القائلة بأن الفضيلة غير قابلةٍ للتعليم وأنها بالتبعية صفة عامة، بل إنه هو، من قبيل المفارقة، مَن اقترح أن الأثينيين أنفسهم يتصرَّفون كما لو كان الأمر كذلك. إن جوهر هذه الحجة ليس أن الفضيلة غير قابلةٍ للتعليم، أو أنها لا تستلزم تعليمًا، بل إنه من غير المنطقي الزعم بأن الفضيلة قابلة للتعليم وأنها صفة عامة في الوقت عينه.

المقصد، بطبيعة الحال، هو أن سقراط وبروتاجوراس كانا يمتلكان، من البداية، تصوُّرَين مختلفَين للمعرفة. ورغم أن سقراط لا يُقدِّم هنا أي حجة منهجية، فإنه بالتأكيد يتحرَّك صوب المطابقة بين الفضيلة - حالة التمتع بالحقوق السياسية - والحكمة السياسية، أي معرفة الصالح العام والمطلق. أما بروتاجوراس، كما رأينا، فيتحدث عن نوعٍ مختلفٍ أكثر بساطةً من الحكمة، بوصفها الحالة الخاصة بنوعٍ بسيطٍ من الفضيلة السياسية الهدفُ منها خدمة الأغراض البسيطة لدولة المدينة. وموقفه حيال الفضيلة وكيفية اكتسابها لا يتغير مطلقًا خلال المناقشة. وما يعرضه سقراط على نحوٍ مخادعٍ على أنه تناقض في حجة بروتاجوراس ما هو إلا رفضه للمطابقة بين الفضيلة والحكمة السياسية. يظل سقراط، هو الآخر، متسقًا مع ذاته، ورغم أنه لا يجيب مطلقًا عن السؤال الخاص بالفضيلة السياسية بنفسه، فقد ألمح بالفعل إلى جوابٍ - من شأن أفلاطون أن يُطوِّره بعد ذلك - يُنكر في واقع الأمر الممارسة الديمقراطية الأثينية؛ فالفضيلة يمكن تعليمها، بل ويجب ذلك (وإن كان أفلاطون يوضح بجلاءٍ أن الإدراك النهائي للصالح، بعد الإرشاد الجهيد من جانب المعلم، ليس شيئًا يتم تعلُّمه مباشرة بل يحدث على صورة استنارة شبه صوفية)، لكن لو كان يجري تعليم الفضيلة وتعلُّمها، فهي معرفة نادرة شديدة التخصص، معرفة لا يمكن إلا للقليلين اكتسابها. ثم تنتهي المحاورة باقتراحٍ يتركنا في حالة ترقب يقضي بترك مناقشة الفضيلة لمناسبةٍ أخرى. وفي الواقع، سيكرس أفلاطون الكثير من عمره في بحث هذا الأمر.

المبدأ الذي استند إليه سقراط في مواجهة بروتاجوراس - لا يزال في هذه المرحلة مؤقتًا وغير منهجيٍّ نسبيًّا - هو المبدأ الذي يقضي بأن الفضيلة هي المعرفة، أي أنها معرفة فلسفية، معرفة بوجود خيرٍ واحدٍ فقط يكمن أسفل كل مظاهر صور الخير المتعددة الأخرى. هذا هو نوع المعرفة الذي يسمح لممارسيه ليس فقط بإظهار هذه الفضيلة العادية المحددة أو تلك، بل أيضًا بتفهُّم المبدأ الجوهري الشامل القائل بأن الفضيلة كيان واحد، تقوم عليه كل الصفات التي

نربطها بالفضائل العديدة المتنوعة. وقد صار المبدأ القائل بأن الفضيلة هي المعرفة أساسَ هجوم أفلاطون على الديمقراطية، خاصةً في محاورتَيْه "السياسي" و"الجمهورية". بين يدي أفلاطون، يمثل هذا المبدأ استعاضةً عن التدريب المهني السياسي والأخلاقي على قيم المجتمع وأعرافه الذي نادى به بروتاجوراس بتصوُّرٍ أكثر تمجيدًا للفضيلة بوصفها معرفة فلسفية؛ ليس الاستيعاب التقليدي لعادات المجتمع وقيمه، بل مدخل مميز إلى حقائق عامة ومطلقة أعلى، حقائق ليست متاحة للغالبية الذين يظلون مقيدين بعالم المظاهر والحاجة المادية.

وبهذا يفتح السؤالُ السياسي الذي طرحه سقراط البابَ أمام أسئلةٍ أكبر عن طبيعة المعرفة والأخلاقيات. إن النسبوية المعرفية والأخلاقية، على النحو الذي صاغها به بروتاجوراس، كان لها تبعات ديمقراطية، وكان هذا مقصودًا. وقد استجاب أفلاطون لهذا التحدي السياسي بأن عارض نسبوية بروتاجوراس بنوعٍ جديدٍ من العمومية؛ ففي الديمقراطية، في مناخ التداول والنقاش العام، لا يمكن أن توجد أفكار حاكمة، ولا أفراد أو مجموعات اجتماعية تُمكِّنها هيمنتها المطلقة من أن تزعم شمولية قيمها الخاصة وأن تفرضها على الغير. والطريقة الوحيدة الفعالة لتحدي الحكمة التقليدية للإسكافيين والحدادين، وقدرتهم على المشاركة في الخطاب والتداول العام، هي الاستعاضة عن الحكمة التقليدية تمامًا بصورةٍ أعلى من المعرفة، ليست معرفة بالحقائق الواقعية التجريبية البسيطة، بل معرفة بالحقائق العمومية المطلقة.

إن العمومية الأفلاطونية هي من نوع شديد الخصوصية، وربما في ضوء المقارنة بهذه العمومية الفلسفية فقط يمكن أن توصف أفكار بروتاجوراس بأنها نسبوية أخلاقيًّا من الأساس؛ فهو يرفض بالتأكيد فكرة أن هناك حقائق أخلاقية أعلى متاحة فقط للمعرفة الفلسفية، لكنه يضع في مكانها ما يمكن تسميته بالعمومية العملية، القائمة على تصوُّر للطبيعة البشرية وشروط السعادة البشرية. وحجته

تفترض مسبقًا اقتناعًا ليس فقط بأن الرجال قادرون في العموم على إصدار أحكام سياسية، وأن سعادتهم تعتمد على المشاركة في نظام مدني، بل أيضًا أنهم "يحق لهم" التمتع بمنافع الحياة المدنية. من الصحيح، وفق هذه النظرة، أن المتطلبات المحددة للسعادة سوف تتفاوت في الحالات المتنوعة اللانهائية للحالة البشرية في مختلف الأزمنة والأمكنة، وأن القيم الاجتماعية سوف تتفاوت بالتبعية. إلا أن الأساس البشري الجوهري يظل واحدًا، وتقدم سعادة البشرية بالفعل معيارًا أخلاقيًّا عامًّا من نوع ما يمكن وفقه الحكم على التنظيمات السياسية والاجتماعية أو تقييم القيمة النسبية للآراء المتعارضة، ليس على أساس أن بعضها "أكثر صحة" من البعض الآخر، بل على أساس أنها أفضل، حسب الوصف الذي وضعه أفلاطون على لسان بروتاجوراس في المحاورة.

في هذه الجوانب، يقف بروتاجوراس وأفلاطون على طرفَي النقيض سواءً من الناحية السياسية أو الفلسفية، ويمكن تتبُّع الاختلافات في الرأي بينهما إلى توجُّهيهما المختلفين للغاية نحو الديمقراطية. ومع ذلك، ثَمَّةَ جانب واحد ينطلقان فيه من نقطة بداية مشتركة، وكلاهما مترسخ بعمق في الديمقراطية؛ فأفلاطون أيضًا يستند إلى الخبرة المشتركة لأثينا الديمقراطية، بحيث يلتجئ إلى الخبرة المألوفة والقيم الخاصة بالمواطنين العاملين، عن طريق استدعاء أخلاق المهارة الحِرَفية، والسعي إلى مقابلة الحجة الديمقراطية على أرضها عن طريق بناء تعريفه ***techne***، للفضيلة السياسية والعدالة على تشبيه تمثيلي للفن العملي. لكن في هذه المرة لا يكون التركيز على عمومية المعرفة التقليدية أو النقل العضوي لها من جيل إلى آخر، وإنما على التخصُّص والخبرات والحصرية. فتمامًا مثلما تُصنَع أفضل الأحذية على يد الإسكافي الخبير المدرَّب، ينبغي بالمثل ممارسة السياسة فقط من طرف أولئك المتخصصين فيها. لا مكان إذًا للإسكافيين والحدادين في مجلس الشعب. إن جوهر العدالة في الدولة هو المبدأ القائل بأن على الإسكافي الالتزام بحرفته وحسب. ووحدها القلة التي ليست مضطرة للعمل من أجل كسب قوت

يومها، سواءٌ في الفلاحة أو الصناعات الحرفية أو التجارة، يمكنها اكتساب الصفات المطلوبة للحُكم.

إن كلاًّ من بروتاجوراس وأفلاطون إذًا يضعان القيم الثقافية للمهارة الحرفية، أي الفنون العملية للمواطنين العاملين، في قلب حججهما السياسية، وإن كان لأهدافٍ متعارضة. وأغلب ما سيرد بعد ذلك في تقليد الفلسفة الغربية بأسره ينطلق من نقطة البداية هذه. وليست الفلسفة السياسية الغربية وحدها هي التي تدين بأصولها إلى هذا الصراع حول الدور السياسي للإسكافيين والحدادين؛ ففي نظر أفلاطون يُعد الفصل بين مَن يَحكمون ومَن يعملون، بين من يعملون بعقولهم ومن يعملون بأجسادهم، بين من يَحكُمون ويُطعَمون ومن يُنتِجون الطعام ويُحكَمون، ليس ببساطةٍ المبدأ الأساسيَّ للسياسة؛ فتقسيم العمل بين الحُكام والمُنتجين، الذي هو جوهر العدالة في محاورة "الجمهورية"، هو أيضًا جوهر نظرية أفلاطون عن المعرفة. والتعارض الجوهري والتراتبي بين العالَمين، عالَم المظاهر وعالَم المُثُل، وبين شكليهما المكافئين من الإدراك، يترسخ لدى أفلاطون في تشبيه التقسيم الاجتماعي للعمل، والذي يستبعد المُنتِج من الممارسة السياسية(١).

---

(١) يرى البعض أن هذا التعارض هو السمة الأبرز للفكر الإغريقي، الذي رسم ملامح الفلسفة الغربية إلى وقتنا هذا. انظر، على سبيل المثال، ما كتبه جاك جيرنيه تحت عنوان "التاريخ الاجتماعي وتطوُّر الأفكار في الصين واليونان من القرن السادس إلى القرن الثاني قبل الميلاد"، في كتاب جان بيير فرنان Myth and Society in Ancient Greece, transl. Janet Lloyd (Sussex: Harvester Press, 1980). القول بأن التعارض بين العالمين، عالم المُثُل وعالم المظاهر، هو أمر يتفرّد به الغرب قد يكون مضللاً؛ لكنْ ثَمَّة تصور معاد على نحوٍ فريدٍ للعلاقة بينهما في تقليد الفلسفة الغربية منذ أفلاطون، وهذا يرجع في جزءٍ كبيرٍ منه إلى القناعات المعادية للديمقراطية التي انبنت عليها حجته. إن الصلة التي رسمها أفلاطون بين هذا الفصل المعرفي والفصل بين الحكام والمحكومين لها أهمية محورية هنا، وأي فيلسوف يستطيع أن يأخذ كأمرٍ مُسلَّم به الفصل بين الحُكام والمُنتجين (كما فعل منسيوس على سبيل المثال) ربما لا يكون قد شعر بنفس الدافع للتأكيد على التعارض بين هذين العالمين، بكل أشكالهما المكافئة من الإدراك.

أفلاطون: محاورة "الجمهورية"

بعد محاورة "بروتاجوراس"، لم يتعرَّض أفلاطون للحجة الديمقراطية على نحوٍ مباشرٍ قط. بالتأكيد استمرَّ في مناقشاته مع السوفسطائيين، وكل هجوم شنَّه عليهم كان بصورةٍ ما هجومًا على الديمقراطية، وحتى في الأحيان التي لم يكونوا فيها أنصارًا للديمقراطية كان أفلاطون يعاملهم عادة على أنهم مُنتجات للديمقراطية أو تعبيرات عنها (وهو ما كانوا عليه حقًّا بصورة ما) على أساس أنهم كانوا يعكسون ويشجعون الانحلال الأخلاقي والفكري لدولة المدينة التي كان فيها رأيُ أي رجلٍ مساويًا في الأهمية لرأي غيره من الرجال؛ فمثلاً نفهم من محاورة "جورجياس" أن جاليكليس اللاأخلاقي وغير المنضبط، الذي يجادل بأن العدالة هي حق الأقوى، إنما هو النتاج المنطقي للتوجُّه الديمقراطي، حتى حين تُستحضَر الفكرة التي تقول بأن القوة تصنع الحق دعمًا للحكم الأوليجاركي. لكن رغم أن أفلاطون أظهر معارضته للديمقراطية دون أن ينخرط مباشرة في محاججةٍ جادةٍ عن مزاياها، فقد ظل بروتاجوراس خصمَه الأساسي، وإن لم يُسمِّه صراحة.

قدَّم بروتاجوراس، كما رأينا، الفنون العملية بوصفها أساس المجتمع. و"الحجة النابعة من الفنون"، التي تقع في قلب نظرية أفلاطون السياسية، مقصود منها قلب مبدأ بروتاجوراس على نفسه؛ فهو يستخدم أخلاق المهارة الحرفية، التي كانت جزءًا مهمًّا من الثقافة الديمقراطية الأثينية، كي يعارض الديمقراطية. وبوسعنا فهم الأهمية الكاملة لهذه الحجة في نظر أفلاطون فقط لو تدبرنا علاقتها بثقافة الطبقة الأرستقراطية الأثينية وطبيعتها في تلك اللحظة التاريخية.

كان أفلاطون، المولود عام ٤٢٧ق.م، ينتمي إلى أرفع العائلات الأثينية شأنًا من جانب كلا والديه، وعلى الأرجح لم تكن عائلته من أثرى العائلات – وإن كانت تتمتع بثروة معقولة – لكنها كانت من بين أنبل العائلات نسبًا. ولا يوجد شك كبير بشأن الشعور المُعادي للديمقراطية الذي ساد بين رفاقه، وكان أقرب أقربائه من

زعماء الانقلاب الأوليجاركي الذي أسس حكم الطغاة الثلاثين. وأفلاطون نفسه، لو كان لنا أن نصدق ما جاء في "الخطاب السابع"، كان يمتلك طموحات سياسيةً في شبابه وكان يحمل آمالاً عظيمة في إعادة إحياء أثينا من خلال ثورة أوليجاركية.[١] لكن أفلاطون، وهو ما يُحسَب له، لم يستطع تقبُّل تجاوزات النظام الذي أسسه أصدقاؤه وأقرباؤه، ورفض الانضمام إليهم كما كان مُنتظَرًا منه. وبعد الإطاحة بحُكم الطغاة الثلاثين تجددت آماله السياسية لفترةٍ وجيزة، لكنها سرعان ما خبت مع استعادة الديمقراطية. وقد امتدح أفلاطون اعتدال الديمقراطيين العائدين، الذين عاملوا أعداءهم إجمالاً بضبطٍ كبيرٍ للنفس، على العكس من التجاوزات الدموية التي ارتكبها الأوليجاركيون، وظل متمسكًا برأيه هذا حتى بعد محاكمة سقراط ووفاته. إلا أن الديمقراطية المستعادة بدت في نظره وكأنها تبرز الفساد الأخلاقي لأثينا، التي "لم تعد محكومة بسلوكيات أجدادنا ومؤسساتهم"، والتي فيها "نسيج القانون والأعراف كان يسير من سيئ إلى أسوأ بمعدلٍ منذرٍ بالخطر"[٢].

بعد وفاة سقراط، شرع أفلاطون في رحلة ممتدة، ليس فقط كي يوسع تعليمه، بل أيضًا ليقدم حكمته للبلاط الملكي لسرقسطة في صقلية. وقد زار سرقسطة تحت حُكم ديونيسيوس الأول وخليفته ديونيسيوس الثاني، الذي اختلف معه أفلاطون. ونحو عام ٣٨٥ق.م، أسس أفلاطون أكاديميته، خارج أسوار المدينة بنحو ميل، كي يُعلِّم تلاميذه الحساب وعلم الفلك وعلم الأصوات الموسيقية والفلسفة، الطبيعية والسياسية. لم تتجدد طموحاته السياسية بعد ذلك قط، وما كان من المرجح أن يُكتب لها النجاح، في ضوء علاقاته القائمة. بَيْدَ أن الأغراض السياسية من وراء إنشاء الأكاديمية كانت واضحة تمام الوضوح؛ فتلاميذها – أبناء العائلات الأثينية والأجنبية الثرية — كانوا يتعلمون السياسة الأفلاطونية وينطلقون كي يصيروا مستشارين للحُكام والمدن في شتى أرجاء منطقة البحر المتوسط.

---

(١) ثمة خلاف حول مصداقية "الخطابات"، وإن كان يُعتقَد على نطاق واسع أن "الخطاب السابع" كتبه أفلاطون بالفعل.

(٢) "الخطاب السابع"، 325d-e.

في موطنه أثينا، كان الأرستقراطيون الساخطون منسحبين من الحياة السياسية، وتطوَّر مشروع أفلاطون الفلسفي في هذا المناخ من السُّخط والانسحاب. ظل هناك قادة أرستقراطيون حتى في أواخر القرن الثالث قبل الميلاد، أبرزهم ليكرجوس، لكن لم تَعد السياسةُ المجالَ المفضلَ مثلما كانت من قبل. وقد طرحت اللحظة التاريخية للسياسة الشعبية والنفور الأرستقراطي، التي فيها أولى الرجال النبلاء المولد ظهورهم لدولة المدينة، طرحت نفسها أمام أفلاطون بوصفها مشكلة فلسفية: الانفصال بين الفكر والفعل. وقد حدد لنفسه مهمةَ لمِّ شمل الطرفين مجددًا. يرى أفلاطون أن الحكمة في جوهرها مرتبطة بالممارسة، خاصةً ممارسة السياسة. ولن يسعنا أن نفهم الكيفية التي تصور بها مهمته الفلسفية لو أننا جردنا هذه المهمة من المشكلة السياسية كما كان يدركها؛ فمشروعه الفلسفي لم يكن منفصلاً على الإطلاق عن الواقع السياسي الأثيني، وبحثه عن الحقائق العامة المطلقة لم يكن منفصلاً قط عن مهمة إعادة إحياء أثينا. ليس ممكنًا أن نغض الطرف عن أفلاطون بوصفه أحد المتحدثين بلسان الفصيل الأرستقراطي-الأوليجاركي في السياسة الأثينية، كما لا يمكن اختزال مفهومه عن الفضيلة الفلسفية في قيم الثقافة الأرستقراطية. لكن فلسفته السياسية لا تترك مجالاً كبيرًا للشك في أن آماله المتعلقة بإعادة الإحياء الأخلاقي والفلسفي كانت تتطلب التوفيق بين الطبقة الأرستقراطية والسياسة. وليس هذا الأمر محض عملية إحلال بسيطة لشكل سياسي مكان آخر؛ فالفصل بين الفكر والفعل له ظروف اجتماعية شديدة الخصوصية، والجمع بينهما مجددًا يتطلب تغييرًا اجتماعيًّا كبيرًا.

تطوَّرت الديمقراطية، كما رأينا، بالترافق مع المبدأ المدني، ومثَّل نفور الأرستقراطيين من السياسة ذروة تلك العملية التاريخية. إن تأسيس دولة المدينة الأثينية بوصفها المبدأ المهيمن للاجتماع، مثَّل في الوقت عينه توطيدًا للقوة الشعبية، في معارضة الهيمنة الأرستقراطية. وقد نَحَتْ أمورٌ مثل الهُوية المدنية، وسُلطة دولة المدينة، وسيادة القانون في أثينا جميعُها نَحْوَ نوعٍ من المساواة، في

مقابل المبادئ الأرستقراطية للحُكم والتراتبية. تمثلت مهمة أفلاطون في استعادة دولة المدينة للطبقة الأرستقراطية. وقد تطلَّب هذا فصْمَ الروابط بين السياسة والديمقراطية وجعْل التراتبية، وليس المساواة، جوهر دولة المدينة. بعبارةٍ أخرى: وجب إحلال دولة المدينة محل البيت، ***oikos***، بيت السيد الذي شاع في الحقبة الهوميروسية، بوصفها الأرض الطبيعية للأرستقراطية؛ وبذا تعيَّن على أفلاطون أن ينسج تصورًا لدولة المدينة لا تكون فيه العلاقة السياسية الأساسية هي التفاعل بين المواطنين وإنما، مجددًا، الفصل بين الحُكام والرعايا، بل وبين الحُكام والمُنتجين. كان أفلاطون بحاجةٍ أيضًا إلى نسج تصوُّر للعدالة من شأنه أن يعكس الترابط الآخذ في التزايد، في الديمقراطية، بين مفهوم العدالة، ***dike***، ومفهوم المساواة أمام القانون، ***isonomia***. وفي محاورته الكلاسيكية العظيمة "الجمهورية" شيَّد أفلاطون تصورًا للصلاح، ***dikaiosune***، طابَقَ بينه وبين عدم المساواة والفصل الاجتماعي للعمل بين الحُكام والمحكومين.

تبدأ محاورة "الجمهورية" بتبادلٍ بين سقراط ومحاوريه بشأن ثلاثة تصورات تقليدية للعدالة؛ الأول هو: الخُلُق البسيط لرجل الأعمال الأمين الذي يتبع قواعد أساسية للسلوك القويم مفادها أن عليه دائمًا قولَ الحق، وألا يغش أحدًا، وأن يدفع ديونه. أما التصور الثاني فهو: القاعدة التقليدية التي تقضي بمساعدة المرء أصدقائه وإيذاء أعدائه، بينما التصور الأخير يقضي بأن: العدالة تحددها مصالح الأقوياء. ينبذ أفلاطون، على لسان سقراط، التصوُّر الأول سريعًا على أساس أن الأفعال المحددة، مثل إعادة شيء مُقترَض، قد تكون نافعة وعادلة في بعض الظروف، لكن ليس في غيرها. يحاول بوليمارخوس التعامل مع هذا بأن يقترح، أولاً، أن العدالة تعني إعطاء كل ذي حق حقه. بَيْدَ أن هذا، بطبيعة الحال، يثير أسئلة بشأن ماذا يحقُّ لمن، وهنا يقدم أفلاطون تشبيه الفنون الذي سيكون جوهر الحجة كلها؛ فالحكم على ما يحقُّ لشخصٍ ما يُشبه الحُكم الخبير الصادر عن ممارس الفن المتخصص، ***techne***، حول ما تكون عليه الممارسة الصائبة في أي

ظرف بعينه، وهذا يتطلب معرفةً عن الغرض من الفن موضع الحديث، والغايات التي ينشد تحقيقها. وتمامًا مثلما يجب أن يتمتع الأطباء أو البناءون أو الإسكافيون بمعرفةٍ متخصصةٍ بشأن الغايات والوسائل المناسبة لفنونهم، يستطيع أي رجلٍ أن يعيش حياة خيِّرة وعادلة فقط لو كان يعرف الغرض الحقيقي للحياة وكيفية تحقيقه. يوضح بعد ذلك بوليمارخوس أن العدالة تعني فعل الصواب مع الأصدقاء وإيذاء الأعداء. لكن يتبين أن هذا التعريف بدوره منقوص؛ لأنه لن يكون من العدل، على سبيل المثال، إيذاء الأعداء الذين هم في حد ذاتهم أشخاص صالحون. يُجبَر بوليمارخوس على التسليم بأن ما يعنيه هو أن ما ينبغي علينا فعله هو فعل الصواب مع الأصدقاء الذين هم صالحون وإيذاء الأعداء الذين هم طالحون. لكن هذا يضعه مباشرة أمام الاعتراض القائل بأنه من المؤكد أن إيذاء الآخرين ليس صوابًا، خاصةً وأن الضرر الوحيد الذين يمكننا إسداؤه لهم سيجعلهم أسوأ مما هم عليه. كيف يكون من العدالة أن نجعل شخصًا ما أقل صلاحًا؟ ومن ثَمَّ يظل علينا أن نسعى وراء المبدأ الجوهري للعدالة الذي ينفصل عن أي مثال محدد ويُمكِّننا من الحُكم على أي فعل معين بواسطة معيار عام ينطبق على جميع الحالات.

يعد النقاش مع تراسيماخوس وتعريفه للعدالة على أنها مصلحة الأقوياء هو الأكثر كشفًا وأهمية. يبدأ تراسيماخوس بملاحظةٍ توصيفيةٍ مفادها أنه في أي موقف بعينه، تُعَرَّف مصالح العناصر الأقوى أو الحاكمة بوصفها عادلة. ليس مقصودًا بهذا، من الوهلة الأولى، أن يكون حُكمًا أخلاقيًّا. وفي هذه المرحلة يُعبِّر تراسيماخوس عن الفكرة الأنثروبولوجية التي لنا أن نتوقعها من سوفسطائيٍّ جادٍّ، فكرة قد يتفق معها حتى بروتاجوراس نفسه. إنه طرْح بسيط عن الأسس التقليدية للأخلاق، مع ملحوظةٍ إضافيةٍ مفادُها أن أفكار المجموعات الحاكمة، على أي حال، تنحو إلى أن تكون دائمًا الأفكار الحاكمة لمجتمعاتهم. لكن أفلاطون ينصب فخًّا لهذا السوفسطائي، وهو ما يُمكِّن الفيلسوف ليس فقط من استخدام تشبيه الفنون وتطويره، بل أيضًا تحويل الفكرة السوفسطائية المعقولة إلى أمرٍ لا أخلاقيٍّ مقيت.

يرد سقراط على ملحوظة تراسيماخوس الأصلية باعتراضٍ مفادُه أن الحُكام قد يكونون مخطئين بشأن مصالحهم ويقود السوفسطائي إلى نتيجةٍ تقضي بأن الحاكم يظل حاكمًا فقط ما دام لا يرتكب أخطاءً؛ وهي نتيجة تُفضي بيُسر إلى الطرح القائل بأن الحُكم فن متخصص. يُغير تراسيماخوس موقفه، مبتعدًا عن ملحوظته التجريبية الخالصة، ويؤكد في جرأة على المبدأ القائل بأن "القوة تصنع الحق". وهكذا كما هو معتاد في محاورات أفلاطون، دُفع محاور سقراط على نحوٍ ملائمٍ نحو نتيجةٍ لا تنبع من مقدمته المنطقية الأولى. فلا يوجد سبب منطقي يجعل فكرة تراسيماخوس الأنثروبولوجية متسقة مع الحُكم الأخلاقي القائل بأن القوة تصنع الحق بدرجةٍ أكبر من اتساقها مع مبدأ بروتاجوراس القائل بأن العدالة أشبه بالنفع الأعظم لأكبر عددٍ من الناس. بَيْدَ أن استراتيجية أفلاطون، كاستهلالٍ لاستكشافه الخاص للعدالة، ليست التصارُعَ مع الأفكار المفيدة للسوفسطائيين بقدر ما هي تقويض حتى الحجج المبنية على المنطق لبروتاجوراس من خلال نوعٍ من ذَنب الارتباط، بينما يُرسي أيضًا مبدأ أن الحُكم فن متخصص. ويمضي أفلاطون مُقترحًا أن العدالة هي الفضيلة الخاصة بالروح، والتي تُمكِّن الروح من أداء وظيفتها الخاصة على النحو الأكثر فاعلية؛ تلك الوظيفة هي العيش على نحوٍ طيب، وهنا يرسي أفلاطون أيضًا مبدأً ستَثبُت أهميته الشديدة لحجته وهو: أن من بين الوظائف الأساسية للروح – الوظائف الجوهرية للحياة الطيبة بحق، الوظائف التي تستطيع الروح فقط أداءها – أفعالاً على غرار "التداول أو تَولِّي المسئولية وممارسة السيطرة". وهنا نبدأ في فهم أن العدالة تتعلق بالتوازن السليم بين الوظائف المختلفة، وتكون السيطرة للتفكير المنطقي.

من اللافت للنظر أن أفلاطون، خلال البحث عن تعريفٍ للعدالة، لا يتناول مطلقًا تصورًا يُعبِّر عن مبادئ الديمقراطية. فعلى سبيل المثال لم يواجه أفلاطون قط مباشرة حجة تقول إن العدالة مرتبطة بالمساواة، وإن الصلاح مرتبط بالمساواة أمام القانون. وبعيدًا عن التعريف الأول الذي نوقش في محاورة "الجمهورية"،

والذي يرفضه بلامبالاة، يباشر أفلاطون نقاشًا مع المبادئ التقليدية التي كانت جوهرية للأخلاقيات الأرستقراطية القديمة. وهنا، يحمل الفصل بين الأصدقاء والأعداء، علاوةً على الفصل بين الحُكام والرعايا، معنًى مختلفًا، نابعًا من مجتمع تتجذر فيه القوة الأرستقراطية في شبكةٍ من جماعات الأصدقاء، أو *betaireiai*، وكانت قيم الطبقة الحاكمة فيه مقصودًا منها أن تكون معايير عامة. إن أفلاطون يتحدى هذه المبادئ ليس نيابة عن القيم الديمقراطية وإنما في قناعةٍ بأن المبادئ الأرستقراطية التقليدية تصير ضعيفة بدرجة شديدة للغاية في ظل الديمقراطية؛ ففي أثينا الديمقراطية، الساحة السياسية الرئيسية ليست جماعات الأصدقاء، وإنما دولة المدينة، والشعب - لا الأرستقراطيون - يمكن اعتباره العنصر الأقوى أو الحاكم. المطلوب إذًا هو نوع جديد من الأخلاقيات الأرستقراطية، يكون أقلّ اعتمادًا على الأعراف والتقاليد، وأكثر عموميةً ومُطلقًا، ومع ذلك تكون له جذور عميقة في دولة المدينة.

يشرع إذًا أفلاطون في الاستعاضة عن الحكمة التقليدية للفصيل الأوليجاركي بدفاع "فلسفي" عن عدم المساواة. بل إن أحد متخصصي الحقبة الكلاسيكية البارزين اقترح أن عقيدة أفكار أفلاطون "تنحدر مباشرة" من الأخلاقيات الأرستقراطية القديمة الخاصة بنموذج البطل، كما في حالة هوميروس. لكن الآن المثال المُحتذى، *paradeigma*، الذي كان محوريًا في الميثاق الأرستقراطي القديم يُترجَم، حسب تعريف أفلاطون نفسه للأفكار، إلى "أنماط راسخة في عالم الذات".[1] تقوم حجته على وضع العدالة داخل عالَم الأفكار المُطلقة، الواقع الجوهري الذي لا يستطيع سوى التفكير الفلسفي ولوجه، والواقع خلف دُنيا الحياة اليومية، عالَم المظاهر و"تعددية الأشياء".

---

(١) انظر Werner Jaeger, Paideia: The Ideals of Greek Culture (New York: Oxford University Press, 2nd edn, 1945), Vol. I, p. 34. يظهر تعريف الأفكار في محاورة "ثياتيتوس"، 176-e.

إن الهدف المُعلن للمحاورة هو إيجاد تصوُّرٍ للعدالة ليس تقليديًا فقط، وليس معنيًّا فقط بالمظاهر والمكافآت والعقوبات. بل المطلوب هو اكتشاف فكرةٍ عامةٍ مُطلقةٍ عن العدالة بوصفها شيئًا طيبًا في حد ذاته. ويقترح سقراط أنه على الرغم من أنه يأمل في تعريف صفات الرجل العادل، فمن الأيسر البحث عن العدالة في النموذج الأكبر للدولة. وقد رأى بعض المعلقين أن هذا يعني أن محاورة "الجمهورية" ليست بالأساس عملاً سياسيًّا، وأن دولة أفلاطون الخيالية تظهر فيها فقط كوسيلةٍ لتعريف العدالة في الروح عن طريق التشبيه. لكن مع استمرار الحُجة، يصير من الواضح على نحوٍ متزايدٍ أن الفيلسوف يُرسي بعض المبادئ الجوهرية للسياسة، والتي ليست مطلقًا في مرتبةٍ تاليةٍ على تشبيه الروح، ويخدمها على الدوام ذلك التشبيه.

يقترح سقراط أن نتتبَّع أي دولةٍ في الخيال بينما تظهر إلى الوجود وتتطوَّر من صورةٍ بسيطةٍ إلى مجتمع مزدهر أكثر رخاءً، وذلك حتى يسعنا رصد النقطة التي عندها تدخل العدالة في الصورة. أول مبدأٍ جوهريٍّ يُرسَى في هذا البناء التخيلي هو أن الدولة مبنية على تقسيم العمل، وهو ما يعني أن الدولة ليست مجرد خلق تقليدي، بل مؤسسة على المبدأ الطبيعي للاعتماد البشري المتبادل، أي عدم قدرة أي فرد بشري منفرد على أداء كل الوظائف الضرورية للبقاء، وتنوُّع القدرات الفطرية التي تجعل الأشخاص المختلفين ملائمين للوظائف المختلفة. وحسب بناء سقراط لدولته الخيالية، يبدأ في الظهور أن العدالة لها علاقة بتقسيم العمل هذا، أي التوازن الصحيح بين العناصر المكونة.

يجدر بنا أن نلاحظ هنا حقيقة أنه لا يوجد في تقسيم العمل ما يجعله تراتبيًّا في حد ذاته. ومع هذا يتطلب أفلاطون تقسيمًا تراتبيًّا للعمل تتحكم فيه بعض العناصر في عناصر أخرى أو تسيطر عليها، وقد يكون إرساءُ مثل هذا المبدأ التراتبي الخطوةَ الأهم في حجته؛ فعند هذه النقطة يكون بمقدورنا إدراك وظيفة التشبيه بين الروح الفردية والدولة.

قد نتوقع أن يُشكِّك المواطن الأثيني العادي في فكرة وجود فصلٍ طبيعيٍّ بين مَن يَحكمون ومَن يجب أن يُحكَموا. فمن شأنه، على أي حال، أن يعترض على تطبيق هذه الفكرة على نفسه وعلى غيره من الأثينيين، بَيْدَ أنه قد يكون أكثر استعدادًا لتقبُّل المبدأ القائل بأن الروح الصحيحة، الروح الأكثر التزامًا بالحياة الصالحة أخلاقيًّا، هي تلك التي يحكم فيها العقلُ الشهواتِ الأخرى "الأدنى". لسنا في حاجةٍ إلى افتراض أن فكرة الروح المقسومة إلى جزأين كانت أمرًا متعارفًا عليه في أثينا، لكن على الأقل من شأن هذا المبدأ ألا ينتهك القيم الجوهرية للثقافة الديمقراطية، ومن شأن المواطنين على الأرجح ألا يجدوا صعوبةً كبيرةً في إدراك الفارق بين العقل والشهوات. يمكن الآن أن يكون التشبيه أداةً مُقنعة للمحاججة، فقط لو كان ثَمَّةَ اتفاق أساسي حول أحد شروطه، والذي يمكن بالتبعية بسْطه - بفعل التشبيه - كي يدعم طَرحًا أكثر إثارةً للجدل. في نظر الجمهور الأثيني، لا شك أن المبدأ السياسي في حُجة أفلاطون محل خلاف، ومن العبث اللجوء إليه عند محاولة دعم الطُّروح الشبيهة الأخرى. ورغم ما يخبرنا به الفيلسوف عن عزمه الأساسي على إيضاح طبيعة الروح والفرد العادل، فإن استراتيجيته تصير أكثر منطقيةً بكثيرٍ لو أننا تفهَّمنا أن الهدف من الحجة هو الدفاع عن مبدأ سياسي شديد الترسُّخ، عن طريق الاعتماد على فكرةٍ عن الروح أقل إثارةً للخلاف. وعلى أي حال، رغم ما يخبرنا به سقراط عن نظام المحاججة، فإنه بالفعل قدَّم فكرة التوازن بين العنصر العقلاني المسيطر للروح وبين الشهوات الأدنى، قبل أن يباشر بناء الدولة، وواصل الاعتماد في حريةٍ على التشبيه بينما يواصل النقاش.

جدير بالذكر، أيضًا، أنه من أجل الإقدام على تلك النقلة الحاسمة في حجته - إرساء الفصل الطبيعي بين الحاكم والمحكوم - اعتمد أفلاطون على جزأين فقط من الروح، الجزء "الأفضل" والجزء "الأسوأ"، أو العقل والشهوات، وإن كان سيمضي كي يقترح تقسيمًا ثلاثيًّا للروح بعد ذلك. والروح الثلاثية الأجزاء، التي تظهر على نحو متناثر وحسب في أعمال أفلاطون، لها غايتها السياسية الخاصة

المتمثلة في ابتكار نوعٍ من الدولة الثلاثية الأجزاء؛ أو بالأحرى دولة ثلاثية الأجزاء تُمارِس فيها الطبقة الحاكمة وظيفتين منفصلتين. بَيْدَ أن الفصل الأكثر جوهرية بين الحُكام والمحكومين تدعمه على نحوٍ أفضل فكرة الروح المقسمة إلى جزأين. وفي عمل سياسي آخر كبير، محاورة "القوانين"، يتطلب أفلاطون فقط فصلاً بين العقل، أي "الحاكم الطبيعي"، والمشاعر، أي الشهوات أو الوظائف الأدنى للروح، بل حتى في محاورة "الجمهورية" يكون الفصل الأساسي بين العقل الحاكم والعناصر الأوضع، تمامًا مثلما يكون الفصل الرئيسي داخل الدولة بين الحُكام والمُنتجين. والروح الثلاثية الأجزاء، التي فيها تساعد العناصرُ "الروحانية" التفكيرَ العقلاني المتأني، تُمكِّنه ببساطة من تحديد الوظيفتين المميزتين الأخريين للطبقة الحاكمة: التأملية والعسكرية، في مقابل الوظائف الأخرى "الأدنى" لطبقات المزارعين وممارسي الفنون العملية الأخرى. وفي كل مرحلةٍ من حجته، في كل جانبٍ من جوانب تشبيه الدولة بالروح، من الصعب أن نُخطئ اتجاه المحاججة: إن عقيدة الروح تخدم نظرية الدولة.

وبينما يوضح أفلاطون صفات الروح الصالحة، فإنه يستفيض بالمثل في بيان الصفات المناسبة للطبقة الحاكمة وتلك السمات التي تؤدي بالرجال إلى الخضوع السياسي. والأمر اللافت تحديدًا في توضيحه لـ "الطبيعة الفلسفية"، بمعنى صفات الروح الملائمة للحُكم، هو المدى الذي تتوافق به الفضائل الفلسفية مع الخصال الأرستقراطية التقليدية؛ ففي عقيدة أفلاطون، من المستحيل فصم الصفات الأخلاقية عن المكانة الاجتماعية، وذلك على نحوٍ مشابهٍ للغاية للصورة التي يشير بها مبدأ "النبالة" الإنجليزي إلى سمةٍ أخلاقيةٍ علاوةً على مكانةٍ اجتماعية، ومثل غيره من المنتقدين الأرستقراطيين للديمقراطية يعطي أفلاطون أهمية عظيمة للأسلوب والسلوك بوصفهما انعكاسين لفضيلة أخلاقية أعمق. وعلى نحوٍ أكثر تحديدًا، يعتمد إدراك الطبيعة الفلسفية على الظروف الحياتية للطبقة الأرستقراطية المترفة، القادرة على الانتفاع بعمل الآخرين، والمتحررة من الحاجة إلى الانخراط في عمل إنتاجي.

الحجة التي يسوقها أفلاطون هنا مهمة لعددٍ من الأسباب؛ إذ إنها تعنـــي أن الظروف الاجتماعية تلعب دورًا في تحديد صفات الروح التي تقسم البشر إلى حُكامٍ ومحكومين أكبر من الدور الذي تلعبه الاختلافات الجوهرية الأصيلة. بطبيعة الحال يُولَد البشر وهم يحملون قدراتٍ متباينةً، وهذا مجدَّدًا هو الـسبب وراء أن تقـسيم العمل مبدأ طبيعي. إلا أن الاختلافات بينهم ليست كافية لتفسير الفـصل الـشاسع والدائم بين الحُكام والمحكومين. وحتى الاختلافات بين الأرواح "الذهبية" والفضية" من جانب، وبين تلك "الحديدية" و"النحاسية" من جانب آخـر يتبـيَّن أنهـا مُحـددة اجتماعيًا بشكلٍ أساسي. فالفجوة التي لا يمكن رأبُها بين القلة المؤهَّلة بحكم الطبيعة للحُكم وأولئك الذين يجب أن يُحكموا متأصلةٌ في اختلافاتٍ أعمق في ظروف الحياة التي تفصل الطبقات الموسرة عن العمال والحرفيين والتجار والمزارعين المقيـدين بعالم الحاجة المادية. لكل ظرفٍ من ظروف الحياة فـضيلته الخاصـة، الـصفات الملائمة على أفضل نحوٍ للوفاء بدوره الصحيح. بَيْدَ أن أغلبية المنخرطين في مهن متدنية ووضيعة لن يسعَهم مطلقًا الارتقاء فوق الفضائل النسبية لموضعهم، وسريعًا ما يظهر أن الفضيلة العليا لهذه الطبقات هي الخضوع الطوعي لمن هـم أفـضل منهم. إن الفضيلة الحقيقية تتطلب التحرُّر من "تعدديـة الأشـياء". إلا أن ظـروف تحقيق الفضيلة الحقيقية ليست ببساطةٍ الظروفَ الاجتماعيةَ للفرد. ودولـة المدينـة المحكومة بالشهوات الأدنى – أي دولة المدينة التي تكون الهيمنة فيهـا للطبقـات "العاملة الوضيعة" – ستُفسد في نهاية المطاف لا محالـة أكثـر الأرواح جـدارةً بالإعجاب. ولا يمكن تحقيق حياة الروح الفاضلة إلا في دولـةٍ تـسمح للظـروف الاجتماعية الضرورية بالازدهار ويحكمها حُكام يجسدون العناصر الأسمى للروح. وعلى أقل تقدير، يتطلب هذا ملكًا فيلسوفًا يجسد الفضائل الضرورية ويحكم دولـة المدينة على نحوٍ مُطلقٍ وفق حكمته الفلسفية، ويُمكِّنه القانون من ذلك.

حين يمضي أفلاطون في تتبُّع مراحل تدهور دولـة المدينـة، فإنـه يؤكـد اعتماد الفضيلة على الظروف الاجتماعية. ونقطة التحوُّل في التدهور هي انهيـار

ثاني أفضل شكلٍ من أشكال الحُكم؛ التيموقراطية، أو دولة المحاربين مثل أسبرطة، والتي يُحرّكها حُب الشرف، وحلول دولة حُكم الأوليجاركية محلها، والتي يحركها حُب المال. لا تعني الأوليجاركية حُكم الأغنياء وحسب، بل تحديدًا هي حُكم أولئك الممتلكين لممتلكات قابلة للتحويل، فهم ليسوا أرستقراطيين مُلاك أراضٍ، بل رجال أصحابُ ثروات، ويُعد الانتقال من التميوقراطية إلى الأوليجاركية علامةً على بداية حُكم الأجزاء الأدنى من الروح، إذ تُفسح العناصر "الروحانية" السبيل أمام الشهوات الأوضع. في عقيدة أفلاطون لا يوجد ما هو أوضح من الارتباط بين صفات الروح وبين الظروف الاجتماعية. وحتى الشكل السائد للملْكية يُعد حاسمًا في تشكيل الشخصية الأخلاقية لدولة المدينة. وأي تغييرٍ من الملْكية الأرستقراطية والوراثية إلى ثروة المال إنما يَعبُر الخط الفاصل الحاسم بين مجتمعٍ فيه الطبقة الحاكمة - طبقة المقاتلين في التيموقراطية - "سوف تمتنع عن أي شكلٍ من أشكال العمل أو الزراعة أو الحِرَف" من ناحية، وبين مجتمعٍ تكون فيه العناصر الرائدة هي الرجالَ الذين جاهدوا لكسب الثروة عن طريق كسب معيشتهم من ناحيةٍ أخرى.

إن حقيقة عدم امتلاك الطبقة الحاكمة في دولة المدينة المثالية التي تُصورها محاورة "الجمهورية" أيَّ ممتلكاتٍ على الإطلاق، بينما الطبقات التابعة من الواضح أنها تمتلكها؛ ينبغي ألا تضللنا بشأن القيم الأرستقراطية التي تتخلل المحاورة. إن الإشارات إلى "شيوعية" أفلاطون - المرتبطة بالملْكية المشتركة وما يرتبط بها من شيوعٍ للزوجات والأبناء - هي تحديدًا مضللة. فالمهم في نظر أفلاطون في تَصوُّره عن الملْكية هو أن الحُكام ينتمون إلى مجموعةٍ يمكنها أن تعيش على عمل الآخرين، ويكونون متحررين من الحاجة المادية، وهي المشتت الأقوى عن التفكير الخالص. في العالم الواقعي، أقرب تمثيلٍ لنموذجه هذا - طبقة حاكمة يمكنها "الامتناع عن مباشرة أي صورةٍ من صور العمل أو الزراعة أو الحِرَف" - هو طبقة مالكة للأراضي بالوراثة، آمنة في حيازتها لملْكيات ثابتة وغير قابلةٍ للتحويل إجمالاً، تُسيطر على عمل الآخرين ولا تنحطُّ مطلقًا إلى

التعاملات التجارية الوضيعة. وفي محاورة "القوانين" سيوضح أفلاطون صراحةً هذه الرابطة بين دولة المدينة المثالية ودولة المدينة "الثانية من حيث الأفضلية".

من المهم أيضًا أنه حين يُلقي أفلاطون باللوم على "التنشئة السيئة" لتسبُّبها في فساد أفرادٍ واعدين، فإن ما يقصده في باله ليس التأثير الضار للحياة الأسرية ذات النوع المختلف أو التعليم السيئ، بل – فوق كل شيء – التأثير المُفسد للدهماء. وهنا مجدَّدًا يجعل أفلاطون بروتاجوراس يناقض نفسه؛ فهو يتبنَّى وجهة نظر السوفسطائي القائلة بأن المجتمع، وليس أي معلمٍ منفرد، هو أشد المعلمين فاعلية، وهو أفضل من يَقدِر على نقل قيمه وتعزيز السمات الشخصية التي يُجلها أشدَّ الإجلال. لكن بينما اعتبر بروتاجوراس دولة المدينة الديمقراطية، بكل أعرافها وقوانينها، المصدرَ الحتميَّ للفضيلة، فإن افلاطون يراها مرعى الرذيلة. إن عامة الشعب قادرون فقط على فضيلةٍ نسبيةٍ مرتبطةٍ بموضعهم المتدنِّي، بَيْدَ أن فسادها أشد إطلاقًا. إن رذيلة الجموع الوضيعة ليست فقط سمتها الطبقية المحددة، بل مصدر الفساد الذي يُصيب الطبقات الأخرى كذلك؛ إذ إنها أفسدت، كما يخبرنا أفلاطون في محاورة "جورجياس"، حتى أعظم قادتها؛ بريكليس.

إن امتلاك الفضيلة الحقيقية و"الطبيعة الفلسفية" إذًا يعتمد على الموضع الاجتماعي للفرد وعلى جودة دولة المدينة ككلٍّ، خاصةً الشخصية الاجتماعية للأشخاص الذين يحكمونها. والأهمية التي يضعها أفلاطون على الشروط الاجتماعية للفضيلة يجب أن تؤثر لا محالة على كيفية فهمنا لنظريته عن المعرفة وممارسته للفلسفة. من الواضح أن المعرفة الحقيقية في نظر أفلاطون، والتي طابق سقراط بينها وبين الفضيلة، لا تتطلَّب فقط تحرُّرًا معرفيًّا من العالم المادي للمظاهر، بل أيضًا تحرُّرًا اجتماعيًّا من الحاجة المادية في الحياة اليومية. نحن نعرف بالفعل أن التحرر من الحاجة المادية شرط مطلوب وجوده فيمن يمارسون "الفن الملكي" للسياسة، أو حرفة السياسة. وبينما يفسر أفلاطون عملية اكتساب

المعرفة الحقيقية، فإنه يوضح أن المؤهل الأساسي للفن الملكي هو المعرفة بـ"الصالح البشري" – الغاية الحقيقية، *telos* – للبشرية، والذي لا يقتصر فقط على المتعة أو السلطة أو الثروة المادية، بل يشمل كذلك إشباع الإنسان لجوهره البشري بوصفه إنسانًا عاقلاً. بمعنًى آخر: الشروط الاجتماعية التي يحتم أفلاطون على الطبقة الحاكمة امتلاكَها هي أيضًا الشروط الدُنيا للمعرفة الحقيقية.

وبينما يعرض أفلاطون برنامج التعليم الفلسفي، يتضح لنا أن التحررُ من الحاجة المادية ليس ببساطةٍ شرطًا مُسبقًا، بل هو خطوة متكاملة في عملية اكتساب المعرفة بما هو "خير"؛ فالهدف من تعليم أفلاطون هو إرشاد التلميذ إلى المعرفة بالخير في حد ذاته؛ الفكرة أو الصورة النهائية لـ "الخير" بوصفه جوهرًا وحيدًا ثابتًا يقع خلف كل الأمثلة المحددة للخيرية. وهذا يتطلب وفق وجهة نظره فهمًا لنظامٍ كونيٍّ أعظم، التعبير الخاص بعقل أسمى. لا يقدم أفلاطون مطلقًا تعريفًا محددًا للخير؛ لأن إدراكه هو نوع من الكشف، بل وخبرة صوفية. لكن العملية التي تؤدي بالتلاميذ إلى نقطة الكشف موضحة بتفصيلٍ كبير؛ إذ يعدد أفلاطون الأشكال المختلفة للإدراك، إلى جانب موضوعاتها الصحيحة، بترتيبٍ تصاعدي. والخط الفاصل الأساسي هنا يقع بين عالم المظاهر وعالم المُثُل، وكل عالَم من هذين مقسَّم إلى صورٍ أعلى وأدنى؛ فصورة الإدراك الأكثر ارتباطًا بالمظاهر هي الخيال، وموضوعه الصور، وفوق هذا يوجد المُعتقد أو الرأي، الذي يُعنى بالأشياء المادية. ونحن نَعبُر الخط إلى عالم المُثُل خلال عملية "التفكير" في الكيانات الرياضية، ومن هناك نرتقي إلى الذكاء أو المعرفة بالمُثُل. وهذا يأخذنا في نهاية المطاف إلى عتبة "الخير".

إن عملية التعليم هي تقدُّم تدريجي في انفصال الروح عن "تعددية الأشياء" والمظاهر، ويُعد تحرُّر الجسد والروح من الحاجة المادية جزءًا من هذا التقدُّم لا يقل في الأهمية عن تراتبية الإدراك. فالتحرُّر الفعلي من الحاجة المادية للحياة اليومية هو اللحظة الأولى والضرورية للتحرُّر المعرفي للروح من أَسْر عالم المظاهر.

محاورتا "السياسي" و"القوانين"

سنعود في موضعٍ لاحقٍ إلى نظرية أفلاطون عن المعرفة كما هي معروضة في محاورة "الجمهورية" كي نتدبر كيف ينبغي لحُكمنا على منظومته الفلسفية بأسرها – ليس فقط فلسفته السياسية، بل أيضًا نظرية المعرفة التي وضعها – أن يتأثر بافتراضاتها المسبقة وتداعياتها الأيديولوجية، أو حتى ما إذا كان ينبغي فعل ذلك. لكن الآن، من شأن التدبُّر الموجز لعمليْه السياسيَّيْن المهمَّيْن الآخرَيْن، محاورة "السياسي" ومحاورة "القوانين"، أن يساعدا في إيضاح الافتراضات الفلسفية التي تتخلل مشروعه الفلسفي.

قد يكون من المضلل النظرُ إلى التقدُّم من محاورة "الجمهورية" إلى "السياسي" و"القوانين" بوصفه انحدارًا على مرحلتين من المثل الأعلى. من الصحيح بكل تأكيدٍ أن محاورة "القوانين" مُقدَّمة بوضوحٍ على أنها دولة المدينة "الثانية من حيث الأفضلية"، وأيضًا من الصحيح أن محاورة "السياسي" تُمثِّل انتقالاً مفاهيميًّا إلى العمل اللاحق. لكن من المهم الإقرار بأن المحاورات الثلاث تعبر عن المبادئ الجوهرية عينها، والتي يتناولها أفلاطون تفصيلاً من زوايا مختلفة. لا شك أن محاورة "الجمهورية" تُظهر ولاءً نحو المبادئ الفلسفية أكبر مما تظهره نحو السياسة الأرستقراطية، وهي تعكس بالتأكيد تحرُّره من الوهم فيما يخص محاولة تأسيس أوليجاركية أثينية. وفي محاورة "القوانين" سيرسم أفلاطون بقدرٍ أعظم من التفصيل ملامحَ دستورٍ لا يعتمد بدرجةٍ كبيرةٍ على الحُكم من جانب الحكمة الفلسفية بقدر ما يعتمد على مؤسسات مشيدة بحرفية وقوانين مصممة كي تُحاكيَ بقدر الإمكان تأثيرات الحُكم الفلسفي. ورغم أن دولة المدينة التي يُصوِّرها هي في أفضل الأحوال محاكاة للمثل الأعلى، مُنقحة كي تتوافق مع الحقائق القاسية للحياة المادية والاجتماعية، فإنها من جانبٍ ما أكثر ثوريةً من محاورة "الجمهورية". فإذا كانت محاورة "الجمهورية" تُمثِّل تجربةً فكريةً من نوعٍ ما، فليس مقصودًا منها أن

تكون نموذجا لدولة المدينة المثالية وإنما هي بيان، بأسلوب شعري أو مجازي، لمبادئ جوهرية بعينها. أما محاورة "القوانين"، رغم ما تبدو عليه من يوتوبية. فإنها تُحوّل تلك المبادئ إلى مخططات عمل مؤسسية. فهذه المحاورة تقترح تغييرا كاملا للعلاقات السياسية والاجتماعية القائمة في أثينا وقت أفلاطون، انصرافًا جذريًا عن كل جانبٍ جوهريٍ من جوانب الممارسة السياسية الأثينية وأسسها الاجتماعية، وصولا إلى الحالات الأكثر أساسيةً للملْكية والعمل. إن دولة المدينة التي تُصوِّرها محاورة "القوانين" تجعل التزام أفلاطون السياسي أوضح، مقارنة بالدولة المثالية التي تُصوِّرها محاورة "الجمهورية". أما محاورة "السياسي"، رغم أنها لا تُقدِّم مخطط عمل لمثلٍ أعلى أو حتى بناءٍ هو الثاني من حيث الأفضلية، فتستكشف المبادئ السياسية المطروحة في محاورة "الجمهورية" وتُطوِّرها كي تضع أساسًا لثورة محاورة "القوانين".

إن محاورة "السياسي"، فوق كل شيء، هي استرسال في الحُجة المستقاة من الفنون، التي لعبت بالفعل دورًا كبيرًا في محاورة "الجمهورية"، وهي تعيد تعريف سيادة القانون، التي ستُمنح شكلا ملموسا في محاورة "القوانين". وبالتبعية، تنشئ هذه المحاورة جسرا بين الفلسفة وبين السيادة الفلسفية للقانون. الافتراض الأساسي هنا، مجددا، هو أن السياسة فنٌّ متخصص، يحتاج خبرات مصقولة، وإن كان في هذا الموضع - بدرجةٍ أكبر مما في محاورة "الجمهورية" - يُشدد أفلاطون على الاختلافات بين إدارة شئون الدولة والفنون الأكثر تقليدية، بغية التأكيد على التعارُض بين فن السياسة والمهن العادية. فالتأكيد، كما هو الحال دومًا، مُنصبٌّ على الخبرة وعلى حصرية الفنون المتخصصة، وربما تكون النقطة الأكثر جوهرية هنا هي أن الخبير الحقيقي لا بد أن يمتلك الحرية الكاملة في ممارسة فنه. وهذا المبدأ، الذي يُعفي رجل الدولة من الإذعان للقانون، سيمهد الساحة لإعادة تعريف سيادة القانون.

لكن أولاً، يسعى أفلاطون إلى التشبيه الأمثل لفن إدارة الدولة. وهو يبدأ باقتراح أن فن السياسة هو بالأساس فن يتعلق بإدارة شئون البيت. لسنا في حاجة تقريبًا إلى التذكير بأهمية معاملة دولة مدينة أثينا في زمن أفلاطون على أنها بيت – كبير، *oikos* – بكل ما يحمله هذا من تبعاتٍ عن بنيتها التراتُبية، وكان أفلاطون مستفزًا على الأخص حين طابق بين السياسي وسيد المنزل، بل وسيد العبيد، *despotes*. لكن هذا ليس كافيًا لتوصيف فن السياسة؛ لذا عمد أفلاطون إلى الخوض بدرجةٍ أكبر في المجال. وهنا قدَّم أفلاطون خرافة الدائرة الكونية، التي قابلناها خلال مناقشتنا لقصة بروميثيوس. فالبشر في زمن أفلاطون يعيشون في عهد زيوس، قاع الدائرة الكونية، بكل ما فيها من آلام وعمل ومحرومون من الإرشاد أو العون الإلهي، وذلك على النقيض تمامًا من الحال في عهد خرونوس، حين كان قطيع البشرية يحكمه الراعي المقدس ويرعاه جسديًا. هذا يقترح إمكانية عقد تشبيه بين رجل الدولة والراعي، لكن رغم أن أفلاطون يقر بوجود أوجه شبه معينة فإنه لا يستطيع أن يَقبل على نحوٍ قاطعٍ بهذا التشبيه. بطبيعة الحال للتشبيه مزية التأكيد على أن فن السياسة معنيٌّ بالحكم وليس المواطنة، لكن لأسبابٍ ستتضح عما قليل، يعزف أفلاطون عن القَبول بأن فن السياسة، مثل فن رعاية الغنم، يستتبع الرعاية الجسدية للرعية.

يجد أفلاطون أن أقرب الفنون شبهًا إلى فن إدارة الدولة هو فن النسيج؛ ففن النسيج يختار المواد الخام الملائمة، ويرفض غيرها، ويربط بين خيوط عديدة متباينة في نسيج متنوع ولكن موحَّد. إن فن السياسة شبيه بفن النسيج لأن موضوعه هو خلق نسيج اجتماعي من أنواع بشرية متعددة. ورجل الدولة يُشرف على اختيار ورفض المواد الخام ويخلق شبكة الدولة من سدادة البشرية ولُحمة نسيجها. وعلى رجل الدولة أن ينسج معًا الخيوط التي تنتمي حقًّا إلى شبكة الدولة، بينما "يطوِّق" العناصر الأخرى، وهي ليست أجزاءً جوهريةً من الدولة ولكنها ضرورية لاستمرارها. يميز أفلاطون بين فن النسيج نفسه وغيره من الفنون

المعاونة: تلك الفنون "التابعة" لفن النسيج لكنها جزء من العمليـــة، مثـــل التمـــشيط والغزل، وتلك التي هي محض "مساهمة"، بمعنى أنها لا تنتمي إلى عملية النـــسيج لكنها ببساطة تُنتج الأدوات اللازمة، مثل الوشائع. وعلى نحوٍ مشابه، ثَمَّـــةَ فنـــون تابعة وأخرى مساهمة في عالم السياسة. وعلى وجه التحديد، يمكن لمن يمارســـون الفنون المساهمة ألا يكون لهم مكان في فن السياسة الملكي، وهذه الفنون المنبـــوذة سياسيًا يتضح أنها تشمل كل شيء يُنتج الاحتياجـــات الماديـــة للمجتمـــع: الطعـــام والأدوات والملبس والمأوى ووسائل الراحة وغيرها من المـــواد المـــستخدمة فـــي الحفاظ على الوجود والصحة أو تقديم التسلية أو توفير الحماية. ولاحقًـــا سيرســـي أرسطو، الذي انضم إلى أكاديمية أفلاطون عام ٣٦٧ بينما كانت محاورة "السياسي" في طور التكوين، تمييزًا بشأن تأثير سياسي مشابه، بين "أجـــزاء" دولـــة المدينـــة و"ظروفها": أي بين المشاركين في السياسة وأولئك الذين يخلقون ببساطةٍ الظروف التي تجعل هذا ممكنًا.

بعد أن يُرسيَ أفلاطون طبيعة الفن الملكي وغايته، يكون قادرًا على إعـــادة تعريف سيادة القانون وفقًا لذلك. ومقدمته المنطقية الأولى هي أن القـــانون، علـــى الأقل على النحو المفهوم به عمومًا في أثينا الديمقراطية، متنافٍ مع الفن. فالقانون، ***nomos***، والمهارة الحِرَفية، ***techne***، متعارضان تمام التعارض؛ لأن سيادة القانون تقيد الأداء الحر لفن الحِرَفي، ولأن غير الخبراء يُملون على نحـــوٍ فعلـــيٍّ علـــى الخبراء ما عليهم فعله. فالأطباء، على سبيل المثال، لا يمكن أن يُملى علـــيهم مـــا يفعلونه من جانب هؤلاء الجاهلين بفنون الطب؛ فيجب أن يكونـــوا أحـــرارًا فـــي الاستجابة على نحوٍ إبداعيٍّ لكل موقف حسبما تُمليه عليها معرفتهم ومهاراتهم. إن سيادة القانون حسب فهم الأثينيين تنتهك ذلك المبدأ من مبادئ الفـــن وتغـــل أيـــديَ أولئك الذين يحكمونهم. والقانون، ***nomos***، يقيد الحُكام بقدر ما يقيـــد المحكـــومين، وهو تعبير عن دور الناس – دور غير الخبراء – في تحديـــد حيـــاتهم المـــشتركة (وهو ما رأيناه من قبلُ عند تدبُّر التعـــارض بـــين كـــلٍّ مـــن ***nomos*** و ***thesmos*** بوصفهما تصورَين مختلفَين تمام الاختلاف للقانون).

لكن أفلاطون يجد سبيلاً لإعادة تعيين القانون عن طريق إعادة تعريف وظيفته. وسيادة القانون، وفق التعريف الجديد، ينبغي أن تُحاكيَ فن السياسة، لا أن تعارضه. وينبغي أن يكون موضوعه خلق نسيج اجتماعي من نوع معين والحفاظ عليه، وليس استحداث عنصر للمساواة المدنية في دولة المدينة، بل على العكس، تجسيد عدم المساواة تحديدًا من أجل تثبيت العلاقة التراتبية بين أولئك الممارسين لفن السياسة وأولئك الذين "يساهمون" عن طريق خدمة احتياجات دولة المدينة.

يمضي أفلاطون بعد ذلك في تصنيف أنواع الحُكم، متبنيًا التمييزات التقليدية بين حُكم الفرد، وحُكم القلة، وحُكم الأكثرية، لكنه قسم كل نوع منها إلى شكل شرعي وآخر غير شرعي. فمثلما يمكن لحُكم الفرد أن يكون على صورة مَلَكية شرعية أو حُكم طاغية غير شرعي، يمكن لحُكم القلة أن يأخذ شكل الأرستقراطية أو الأوليجاركية، اللذين يُميَّز بينهما ليس على أساس أن أحدهما حكم "الأفضل" بينما الآخر ببساطةٍ حُكم الأثرياء، وإنما على أساس أن أحد شكلَي الحُكم من جانب الأثرياء يلتزم بالقانون بينما الآخر لا يلتزم به. هنا يُسلِّم أفلاطون على مضضٍ بأحد مناقب الديمقراطية، مقترحًا أنه من بين أنواع الحُكم الشريرة، تُعد الديمقراطية هي الأسهل في التحمُّل، ليس لأنها أكثر فضيلة من غيرها ولكن ببساطةٍ لأنها أضعف ويمكنها أن تُلحق ضررًا أقل. لكن النقطة الأكثر كشفًا في اقتراحه هي أن الديمقراطية أسوأ صورة من صور الحُكم الشرعية؛ فهي الأبعد عن فن السياسة وأهدافه.

يضع أفلاطون هذه المبادئ موضع التطبيق في محاورة "القوانين"، التي تُفصِّل تفصيلاً عظيمًا شكل دولة المدينة التي يحكمها نظام من القوانين المصممة كي تُحاكيَ فن السياسة. وكما نتوقع من محاورة "السياسي" فإن سيادة القانون هنا تُفهَم بوصفها سبيلاً يُبنى به على نحوٍ جامدٍ السلوكُ الاجتماعيُّ من خلال الفصل الثابت بالقانون بين أنماط البشر. إن هدفها الأساسي هو تقسيم سكان دولة المدينة

على نحوٍ دائمٍ إلى مكانات أو طبقات، بل وطوائف، اجتماعية محددة سلفًا بغية منع أي خلط بينها، وعلى وجه التحديد فصل أولئك المناسبين للمواطنة عن أولئك الذين يعملون في مهن تُفسد الروح وتجعل ممارسيها غير أهل للمشاركة السياسية. وسوف يتحقق هذا عن طريق إرساء تمييز واضح ومحدد قانونًا بين مُلاك الأراضي، المتحررين من ضرورة العمل، والعُمال من غير مُلاك الأراضي، الذين يؤدون كل أنواع العمل الضرورية. ستُخصص الأراضي بحرصٍ للمواطنين المؤهلين وتكون غير قابلة للتصرُّف فيها تمامًا. وستمتلك طبقة مُلاك الأراضي الناتجة بهذه الوسيلة حق الانتفاع بعمل الغير؛ ومن ثَمَّ تكون مؤهلة للمواطنة. ورغم أن طبقة المواطنين تشتمل على أشخاص ذوي ثراءٍ متواضع (أصحاب ملْكيات قابلة للتصرُّف فيها)، علاوةً على أولئك الذين يملكون ثروات كبيرة، فإن أفلاطون قام فعليًّا باستعادة حُكم الأرستقراطية الوراثية المالكة للأراضي، فيما عدا أن دولة المدينة، وليس البيت، صارت الآن الساحة الرئيسية. أما بقية السكان غير المالكين للأراضي، والذين يتراوحون بين العبيد وعُمال المزارع والحرفيين والتجار، فلن تكون لهم حقوق سياسية. وفي الواقع، أي شخص يؤدي عملًا ضروريًّا لن يمكن تمييزه تقريبًا عن العبيد من حيث التبعية والخنوع.

سريعًا ما يصير واضحًا أن أفلاطون يسعى واعيًا إلى هدم الدستور الأثيني؛ إذ استعاض عن عمدٍ عن مبادئه الديمقراطية بمعايير أرستقراطية مناقضة تمامًا. بل ويشير أفلاطون بوضوحٍ إلى عن طريق التبنِّي الظاهري لمؤسسات أثينية بعينها – مثل تقسيم صولون للطبقات على أساس الثروة وتقسيم كليستنيس للسكان إلى قبائل – مع تطويعها بحيث تتوافق مع أغراضه المناهضة للديمقراطية. فعلى سبيل المثال، لا تصير طبقات صولون وسيلة لمنح الهوية السياسية حتى لأفقر الطبقات، وإنما تصير وسيلة لتعزيز إقصائها. إن التصنيف الجديد يقسم ببساطةٍ الطبقةَ الحاكمةَ نفسَها إلى أربعة أقسام بناءً على مقدار ثروتها القابلة للنقل، أما بقية السكان فمآلهم الإقصاء الكامل.

هذا البناء الطبقي الراسخ بحكم القانون مُصممَّ بغية جعْل دولة المدينة أقل اعتمادًا على حُكم الحُكام الحُصفاء. فعن طريق الفصل بين الصالح والطالح، لن يتبقى إلا أقلُّ قدرٍ ممكنٍ للصدفة، وذلك للتحوُّط ضد خطر تلوُّث الفضيلة بالخلط بين النبيل والوضيع. ومع ذلك رغم أن الكثير من عمل الفلسفة سيؤدَّى على نحوٍ مسبق من خلال منظومة قانونية صارمة، سيظل للفلسفة دور كبير تلعبه في الحياة اليومية لدولة المدينة. وفي الحقيقة لا يوجد موضع آخر تتضح فيه المقاصد السياسية لفلسفة أفلاطون مثل هذا التوصيف للمجلس الليلي، الذي سيشرف على القوانين. فعلى نحوٍ مشابهٍ للغاية لأكاديمية أفلاطون، المنخرطة في الدراسات الفلسفية مع التركيز على الرياضيات والفلك واللاهوت، يظل المجلس مع ذلك مؤسسة سياسية على نحوٍ علني، دورها الأساسي هو الحُكم، مثل مجلس الأريوباجوس السابق الذي استعصى على الإصلاح. سيعمل هذا المجلس عمل محكمة عليا تختص بتفسير القوانين، أي مُلتقًى دستوري دائم لمراجعة القوانين حين يلزم الأمر، ومدرسة للمسئولين الحكوميين، ورقيب أخلاقي، وبصفته حاميَ حمى القانون ستكون وظيفته الأساسية حماية النظام الطبقي الصارم الذي يُعد في نظر أفلاطون جوهر الالتزام بالقانون. ففي محاورة "القوانين"، يصير تجنُّب التبعات السياسية لمنظومة أفلاطون السياسية أصعب حتى مما هو الحال في محاورة "الجمهورية".

الفلسفة والأيديولوجية

لنعُد إذًا إلى محاورة "الجمهورية" وإلى السؤال بشأن كيفية الحُكم على فلسفة أفلاطون لو أننا تقبلنا أن المعرفة والفضيلة كما يراهما لهما معنًى أيديولوجي واضح وقوي. من شأن تدبُّر هذه المسألة من حيث ارتباطها بأفلاطون، في هذه اللحظة الفاصلة في تطوُّر الفلسفة الغربية، أن يُلقيَ الضوء على مشروعنا التاريخي بأكمله وعلى تبعات أي "تاريخ اجتماعي" على تقديرنا للنظرية السياسية.

وحتى إن فسَّرنا محاورة "الجمهورية" على أنها بالأساس مناقشة للروح الفردية، حوار بشأن اكتساب المعرفة وليست عملاً سياسيًا بالأساس، فلا مهرب لنا من الشروط الاجتماعية للمعرفة الحقيقية كما يتصوَّرها أفلاطون. وحتى لو ظهرت دولة المدينة فقط لأغراض التشبيه، فسيظل من المهم أنه يُعرِّف المعرفة في ضوء هذه الشروط. فالمثالية الفلسفية لأفلاطون يتضح أنها مادية بدرجة لافتة للنظر؛ إذ إن المعرفة الحقيقية، معرفة الأفكار والمُثُل، لها شروط مادية عينية بدرجة كبيرة. ومجددًا، تُعد الحرية المادية للشخص شرطًا لا يمكن التجاوز عنه للمعرفة الحقيقية، ليس فقط بمعنى أن عملية التعليم الطويلة والشاقة المؤدية إلى المعرفة بالخير النهائي تتطلب وقت فراغ، ولكن أيضًا - وعلى نحوٍ أكثر تحديدًا - بسبب أن حياة العمل الضروري تُفسد الروح وتجعلها غير صالحة للفلسفة. إن الفلسفة يطالها الخزي لا محالة حين يمارسها على نحوٍ غير مشروع أولئك الذين "شوهت حياةُ العمل الشاق أرواحهم وأتلفتها، تمامًا مثلما شوهت حِرَفُهمُ المقيمةُ أجسادَهم."(١)

ما تبعات كل هذا على إدراكنا لمشروع أفلاطون الفلسفي؟ لو أننا أقررنا معناه الاجتماعي والفلسفي، بل وحتى دوافعه الأيديولوجية، فهل سنكون ملزمين بالحط من شأن فلسفته؟ هل سيظل من الممكن، على سبيل المثال، أن نشتق رؤى معرفيةً أو أخلاقيةً عميقةً من محاورة "الجمهورية" حتى ونحن ندرك غرضها المعارض للديمقراطية؟ هذه هي نوعية الأسئلة التي سنواجهها لا محالة مع كل مفكرٍ عظيمٍ ينخرط في الشأن السياسي؛ وهو ما فعله كل المنظرين السياسيين الغربيين بصورةٍ أو أخرى.

الجواب البسيط هو أنه لا يوجد مقدار من الاختلاف مع ميولهم الأيديولوجية يُلزمنا، أو يسمح لنا، بنبذ الفوائد الفلسفية لأفكارهم أو بالتوقُّف عن حُكمنا الفكري. إن تاريخيةَ فكرةٍ ما أو حتى تحيُّزها لجانب معين لا يمنع أن هذه الفكرةَ تتمتع

---

(١) 495d-e.

بالأهمية والفائدة فيما وراء زمنها ومكانها أو خارج النطاق السياسي لمُنشئها. إن الهدف من أي قراءة سياقية، بالمعنى المقصود هنا، ليس الانتقاص من شأن الأفكار أو تأكيد صحتها عن طريق أصولها أو أغراضها الأيديولوجية، وإنما فهم هذه الأفكار على نحوٍ أفضل بواسطة تحديد القضايا الرئيسية التي واجهت المُنظِّر والظروف التي جرت فيها مواجهة تلك القضايا. ولقد وفَّر لنا هذا النوع من القراءة مزية وجود مسافة حيوية فاصلة عن افتراضاتنا غير المُختبَرة. إن تقييمنا للأفكار لا يمكن أن ينتهيَ بإقرار تاريخيتها، وإن كان هذا بالتأكيد موضعًا ملائمًا للبدء منه. ومن أجل تقدير الأجوبة الفلسفية، نحتاج إلى فهم الأسئلة التي تتناولها، وتلك الأسئلة تشكلت من منظورٍ تاريخي، مهما بحث المُنظِّرون عن إجابات عامة شاملة.

إن فكرة العمومية نفسها لها تاريخ من المعاني المتغيرة، متجذر في ظروف اجتماعية محددة ومتشرب بالأيديولوجية. فعلى سبيل المثال، تختلف فكرة أفلاطون عن العمومية اختلافًا عظيمًا عن العمومية في عصر التنوير، والاختلافات في الجوهر الفلسفي ليست راجعة فقط إلى ظروف اجتماعية مختلفة ولكن أيضًا إلى دوافع اجتماعية وسياسية متشعبة. إن المطابقة الإغريقية بامتياز بين الحقيقة العامة والتفكير الفلسفي نبعت من خبرة سياسية واجتماعية متمايزة. وبينما كان أفلاطون يتناول الأسئلة التي أثارها بالفعل مفكرون آخرون قبله عن وجود العموميات وعما إذا كان من الممكن معرفتها، وكيفية ذلك، فإن هذه الأسئلة طرحت نفسها أمامه ليس فقط كأسئلة فلسفية، بل أيضًا كمشكلات سياسية عملية. لسنا في حاجةٍ إلى التشديد على أن دافع أفلاطون كان سياسيًّا صرفًا كي نقر بالطرق التي نما بها تصوُّره للعقل والحقيقة العامة من مَعين الانخراط في شئون سياسة الديمقراطية. لقد كان شديد الوضوح بشأن المقاصد العملية للحياة الصالحة، والتي كانت موضوع مسعاه الفلسفي؛ ومن ثَمَّ فقد كانت مشكلة العقل والحقيقة بالنسبة إليه مشكلة سياسية على نحوٍ مباشرٍ وجوهري.

كان لطبيعة الحقيقة، والفهم البشري لها، معنًى خاصٌّ في الثقافة الديمقراطية، التي عَزَت إلى العقل البشري دورًا غير مسبوقٍ في تحديد مصير البشرية وفي الحُكم على السُّلطة، بل وخلقها. ولقد كانت مهمة أفلاطون الفلسفية نابعة ليس فقط من حواراته مع مفكرين أمثال فيثاغورس أو بارمنيدس، بل من واقع مواجهته مع سياسة الديمقراطية كذلك، من حيث تصوُّرها للسلطة واهتمامها غير المميز في ظاهره لكل أنواع الرأي، بصرف النظر عن مصدره. وقد كان الحل الذي خلص إليه، رغم أنه كان موجهًا ضد التصوُّر الديمقراطي للعقل والحقيقة، إغريقيًّا صرفًا كذلك. إنه لم ينكر قوة العقل؛ بل صار دور العقل، بصفته موجهًا نحو الحقائق العامة الأعلى، أقوى. بَيْدَ أنه أعاد تعريف موضوعه الملائم، وبهذا فقد وضع العقلانية الحقيقية الخاصة بجميع الأغراض العملية خارج نطاق البشر العاديين. لكن رغم كل دوافعه المناهضة للديمقراطية، من ذا الذي يستطيع أن ينكر أن صراعه مع ثقافة الديمقراطية كان مثمرًا على نحوٍ استثنائي، أو أن النقاش حول طبيعة المعرفة قد تعزَّز بدرجة كبيرة بفضل محاولته العثور على حقيقةٍ فيما وراء قابلية الواقع التجريبي للتحوُّل وعَرَضيته؟

لن نكون مخطئين لو أننا بدأنا بالإقرار بأن الانخراط الشغوف، رغم أنه قد يطغى كثيرًا على القدرات النقدية، يمكن أن يكون المصدر المؤكد للإبداع الإنساني. فمن الصعب، في واقع الأمر، التفكير في أي مساهمة دائمة في ثقافة البشرية، من الفنون إلى العلم والفلسفة، لم يدفعها شغفٌ من نوعٍ ما. وفي حالة النظرية السياسية، يبدو معقولاً أن نفترض أن الانخراط ذا الصلة سياسي؛ ربما كان شغفًا للعدالة الاجتماعية، مهما كان تعريفها، أو حتى شيئًا أقل تمجيدًا مثل الخوف من فقدان السلطة، أو دافعًا لحماية مصالح الطبقة التي ينتمي إليها المرء. لن نكون منصفين حيال الفلاسفة لو أننا أوضحنا ببساطةٍ الالتزامات الفلسفية الناتجة حتى في أشد أفكارهم، ظاهريًّا، خصوصية ولامبالاة وتجريدية. بَيْدَ أننا لن نفيَهم كذلك حق قدرهم لو أننا تهرّبنا من القضية بالكامل عن طريق افتراض أن أي فكرة

يُزعم أنها تتصف باللامبالاة أو انعدام العمومية لا يمكنها أيضًا أن تخدم مصالح خاصة.

في الوقت عينه، ينبغي أيضًا أن نُقر بتعقيدات العلاقة بين الأفكار والسياق. وحتى لو كنا ميَّالين إلى الحُكم على فلسفة أفلاطون وفق معايير فلسفية بالأساس، فسيتعين علينا أن ندرك ارتباطها الذي لا ينفصم بالديمقراطية الأثينية. وعلى الرغم من أن أفكاره المستفيضة بشأن العقلانية الإغريقية ونسخته الخاصة من العمومية كانتا في حالة معارضة متعمدة للثقافة الديمقراطية السائدة – أو على نحوٍ أدق بسبب ذلك – فإن نهجه الفلسفي تحدد بالأساس بفعل الديمقراطية، تمامًا مثلما تحدد بفعل ميوله الأرستقراطية.

أرسطو

قال كثيرون، أبرزهم صامويل تايلور كولريدج، إن "الشخص يولد إما أفلاطونيًّا أو أرسطيًّا". ربما تتعلق هذه الملحوظة بالمزاج العام أكثر مما تتعلق بالفلسفة، لكن توجد أيضًا اختلافات بين الاثنين من حيث الأسلوب الفلسفي؛ ففي بعض الجوانب، في حقيقة الأمر، يبدو الفيلسوفان وكأنهما يمثلان موقفين متناقضين تمام التناقُض: مثالية أفلاطون التجريدية في مقابل مادية أرسطو، أو على الأقل اهتمامه الدائم بالعالم المادي؛ أسلوب أفلاطون السقراطي "الحواري" في مقابل نهج أرسطو "الفني"؛ عينا أفلاطون المثبتتان على السموات وعلى الصور الخالصة غير المجسدة، اللتان تسعيان إلى نوعية المعرفة التي يجسدها علم الفلك والرياضيات، في مقابل التزام أرسطو بالعالم المادي للأجساد الحية وغير الحية، أي عالم الفيزياء والأحياء؛ إصرار أفلاطون على أسبقية الحقائق المُطلقة والخالدة والعامة، في مقابل انشغال أرسطو الدائم بالحركة والتغيير، وتعاطفه مع الرأي التقليدي وبراجماتيته؛ إصرار أفلاطون على أن الفضيلة هي المعرفة، في مقابل تقبُّل أرسطو الأقل تشددًا

للفضائل العادية غير الفلسفية، والسلوك المهذب والاعتدال. لكن بالنظر من زاوية مختلفة قليلاً يبدو أرسطو الأكثر واقعية بمظهر الباحث الأقل مبالاة، فقيه المنطق المتعقل، والرجل ذا الميل العلمي، في مقابل أفلاطون الذي يوحي أسلوبه الأدبي بشخصية فنان، بينما تظهر أهواؤه السياسية في كل مستوًى من مستويات الفلسفة، بدايةً من نظرية المعرفة.

لكن بصرف النظر عن كيفية رؤيتنا لهذين الفيلسوفين، فإنهما يُمثِّلان مجموعة كبيرة من الأشياء المتعارضة بشكل لافت. سوف نتدبر بعضًا من هذه ولو على نحوٍ موجزٍ في السطور التالية، لكن ربما يكون من الضروري أن نُقر من البداية بالتحدي الذي يبدو أنهما يطرحانه قبالة التاريخ الاجتماعي للنظرية السياسية المعروض في هذا الكتاب. سيُزعم هنا أنه بصرف النظر عن أيٍّ شيء يفصل هذين الفيلسوفين العملاقين، فإن قيمهما الاجتماعية والتزامهما السياسي، من كل ناحيةٍ عملية، واحدة. لقد عارض كلٌّ منهما الديمقراطية الأثينية، من منظور القيم الأرستقراطية. هل من الممكن، إذًا، أن نعترض قائلين إنه ما دامت الرابطة بين السياسة والفلسفة على أقوى ما يكون في حالة هذين المفكرين السياسيين العظيمين، فإن نفس الالتزامات السياسية والأيديولوجيات الاجتماعية ينبغي أن تُنتِج بالأساس الفلسفات عينها؟ أو، على أقل تقدير، ألا يحق لنا التشكيك في نفع هذا النهج التاريخي-الاجتماعي إذا كانت الروابط بين السياسة أو التوجُّهات الاجتماعية وبين الفلسفة متغيرةً إلى هذه الدرجة، بحيث تفتقر إلى ما يمكن تسميته بالقيمة التنبُّئية؟

لا شيء مما ذهبنا إليه حتى الآن من شأنه أن يُبرِّر قراءة مفرطة في التبسيط لما يستتبعه أو يعد به أي تحليل سياقي للنظرية السياسية، حتى ولو كان التحليل يُضفي أهمية عظيمة على الميول السياسية والاجتماعية للمُنظِّر. لكن بضع نقاط قد تستحق التأكيد. فبينما من المفترض أن يكون واضحًا إلى حدٍّ ما أن أي

أيديولوجية يمكن أن تدعمها مجموعة شديدة التنوُّع من الاستراتيجيات النظرية، فإن هذا ليس في حد ذاته القضية المحورية. بل المغزى هنا أنه في نظر المُنظِّرين العظماء والمبدعين بحق، تَطرح السياقات التاريخية والالتزامات السياسية نفسَها ليس بوصفها إجاباتٍ جاهزة، بل على صورة أسئلة معقدة. وأي قراءة تاريخية وسياسية للأعمال الكلاسيكية لن يمكنها أبدًا التنبؤ بالحلول النظرية للمفكر، بل يمكنها فقط إيضاحها بعد حدوثها - وهذا بالتأكيد يظل ذا فائدة ليست يسيرة - وذلك عن طريق إلقاء الضوء على الأسئلة التي كان يسعى المُنظِّر إلى الإجابة عنها، الأسئلة التي طُرحت ونوقشت في صورٍ محددةٍ تاريخيًّا.

في الوقت عينه، ينبغي أيضًا أن يكون واضحًا أنه لا يوجد سياقان متماثلان على الإطلاق، مهما تقاربا زمنيًّا ومكانيًّا، فضلاً عن الاختلافات في الميول والخبرات الشخصية والعائلة والخلفية والتعليم. كان أفلاطون مواطنًا أثينيًّا، بينما كان أرسطو أجنبيًّا مقيمًا في أثينا؛ إذ جاء من مدينة إسطاجيرا المقدونية. من هذا المنظور، كانت فلسفة أفلاطون تنتمي بالفعل إلى السياق التاريخي الذي تلقَّى فيه أرسطو أفكاره. أيضًا ثَمَّةَ اختلاف حاسم بين اللحظة التاريخية التي كان يكتب فيها أفلاطون، في أعقاب العصر الذهبي لديمقراطية بريكليس لكنها كانت لحظة تدهور للأرستقراطية، وحقبة الهيمنة المقدونية التي مثَّلت سياق أرسطو وكانت حاضرةً بشدةٍ في عقله بينما كان يفكر في دولة المدينة. لقد مثَّل الغزو المقدوني لليونان نهايةً لدولة المدينة بوصفها شكلاً سياسيًّا مستقلاً، لكن أرسطو رأى إمكانياتٍ جديدةً لها في داخل الهيمنة الإمبراطورية. وبينما كانت سلطوية أفلاطون الأرستقراطية عاجزةً إلى حدٍّ كبيرٍ وقائمةً على الحنين إلى الماضي، في زمنٍ بدا فيه أن الديمقراطية الجامحة قد انتصرت، فإنه بعد سنواتٍ قلائلَ صار بإمكان أرسطو أن يتخيل ترتيبًا سياسيًّا أكثر ملاءمة من الديمقراطية الأثينية، ترعاه وتدعمه حامية مقدونية.

وُلد أرسطو في عام ٣٨٤ق.م، وكان ابنًا لعائلة رفيعة الشأن. كان والده طبيبًا للملك أمينتاس الثالث، ملك مقدونيا، وعلى الأرجح نشأ أرسطو في البلاط الملكي، حيث بدأ صداقة امتدت العمر كله مع ابن الملك الذي يصغره بعامين، والذي سيصير فيليب الثاني فاتح بلاد اليونان. كانت البيئة السياسية التي نشأ فيها أرسطو -سواءٌ الحكم الأوليجاركي في إسطاجيرا أو ممكلة مقدونيا القبلية- مختلفةً تمام الاختلاف عن أثينا الديمقراطية، وجاء أول احتكاك لأرسطو مع الديمقراطية الأثينية من خلال الوسط المُعادي للديمقراطية في أكاديمية أفلاطون؛ حيث دَرَسَ عام ٣٦٧، هربًا من الصراع الدموي على الحُكم الذي أعقب وفاة الملك أمينتاس. وقد ظل أرسطو هناك كمعلمٍ حتى عام ٣٤٨ فيما يبدو، وهو العام السابق على وفاة أفلاطون، وأُجبر على الأرجح على الفرار بفعل مشاعر العداء المتنامية نحو المقدونيين في أثينا. ورغم شُح الأدلة، ثمة اتفاق على أنه عمل بين عام ٣٤٣ أو ٣٤٢ وعام ٣٤٠ كمعلمٍ خاصٍ لابن الملك فيليب، الذي سيُعرف لاحقًا باسم الإسكندر الأكبر. ومن المرجَّح أنه تعهَّد أيضًا بمهامَّ أخرى لصالح فيليب، على غرار التفاوض مع دول المدن العديدة قبل الغزو النهائي لليونان عام ٣٣٨.

عاد أرسطو إلى أثينا في عام ٣٣٥، بعد اغتيال فيليب وإخماد الإسكندر لثورات عدة، منها واحدة في أثينا. وهذه المرة جاء أرسطو بصفته عضوًا في المؤسسة المقدونية، وكان مدعومًا من جانب الفصائل الأرستقراطية-الأوليجاركية المحلية، وعاش تحت حماية صديقه المقرب وراعيه، أنتيباتر، نائب الإسكندر في اليونان. عاش أرسطو ودَرَّسَ في اليونان لأكثر من عشر سنواتٍ بعد ذلك، ورغم أن مدرسة الليسيوم الشهيرة قد تأسست فعليًا على يد صديقه وتلميذه ثاوفرسطس، فإنها كانت بالأساس نتاج إبداع أرسطو، مثلما كانت أكاديمية أفلاطون نتاج إبداعه. عند وفاة الإسكندر أُجبر أرسطو على مغادرة أثينا مجددًا. وحين تُوفِّي في العام التالي لذلك في خالكيذا، وكان وقتها رجلاً ثريًّا يملك ضيعة أكبر بكثيرٍ من ضيعة

أفلاطون، كان أنتيباتر هو القائمَ على تنفيذ وصيته الأخيرة. بعد ذلك بسنواتٍ قلائل أقدم ديميتريوس الفاليري، الحاكم الجديد لأثينا - وهو أثيني من الفصيل الأرستقراطي- الأوليجاركي المؤيد للمقدونيين، وتلميذ من تلاميذ ثاوفرسطس وربما أرسطو، وكان يبدو أقرب شبهًا إلى الملك الفيلسوف، وكان يحاضر فيما يبدو في الليسيوم بنفسه - أقدم على تفعيل إصلاحاتٍ سياسيةٍ تحمل روح أرسطو وأسلافه من الفلاسفة.

كان أرسطو إذًا أكثر انخراطًا على نحوٍ مباشرٍ في عالم السياسة مما كان عليه أفلاطون. ورغم أنه لم يشارك مباشرة في السياسة اليومية، فإنه كان بالتأكيد أكثر قربًا من السلطة. إلا أن انخراطه هذا عبَّر عن نفسه في فلسفته بطرقٍ مختلفةٍ نوعًا ما. رأينا كيف هاجم أفلاطون أُسُس الثقافة الديمقراطية نفسها وكيف أنه، من خلال نظرية المعرفة الخاصة به والمبدأ القائل بأن الفضيلة هي المعرفة، سعى إلى اجتثاث مفاهيم المعرفة والفضيلة التي كانت تُبرر الديمقراطية. فعالمه الأسمى من المُثُل المُطلقة والعامة، التي لا سبيل إلى فهمها بغير الحكمة الفلسفية، كان مقصودًا منه أن يحل محل عالم التغيير والتبدل الذي كان موضوع الرأي التقليدي، عالم لم يكن يوجد فيه خير أسمى من الفضائل العادية للمواطن العادي. تحدَّى أرسطو تصوُّر أفلاطون عن الحقيقة وعملية المعرفة، فرفض فكرة عالم المُثُل المنفصل، بينما وضع قيمة عالية على الأخلاق التقليدية والحكمة العملية، التي يمكن استيعابها والوصول إليها دون أي رؤيةٍ فلسفيةٍ خاصة. وفي هذا الجانب يبدو أرسطو أقرب إلى بروتاجوراس. بطبيعة الحال اتفق أرسطو مع أفلاطون في رفض النسبوية المعرفية والأخلاقية، من النوعية التي اقترحها السوفسطائيون، بَيْدَ أنه انتقد بشدةٍ فشل أفلاطون في مواجهة حقائق التغيُّر والحركة، واعتبر نظرية المُثُل الأفلاطونية تحديدًا غير مفيدة؛ فرغم أن الحالة الطبيعية للأشياء هي السكون، حسب رأي أرسطو، وأن كل شيء ينحو إلى حالةٍ من انعدام الحركة، فإن العالم كان في حالةٍ حركةٍ متواصلة. ويرى أرسطو أن هناك حاجةً مُلحةً إلى صورةٍ من المعرفة تكون قادرةٍ على التعاطي مع مشكلة الحركة والتغيُّر، ولم يكن بوسع نظرية أفلاطون عن

المُثُل غير القابلة للتغيير، التي بدا أن لها وجودًا مستقلاً منفصلاً عن عالم الدقائق والخبرات الحسية المتغير، أن تسهم إلا بالقليل في ذلك النوع من المعرفة.

في نظر أرسطو، كل جسمٍ هو مزيج مركَّب من جوهر ومَثَل، يمكن التمييز بينهما مفاهيميًّا لكنهما يوجدان، ويجب دراستهما، معًا. وهو يتفق مع أفلاطون في أن المَثَل، الذي يستمر خلال التغيير، هو الموضوع الملائم للمعرفة، وأن بمقدورنا تمييز المُثُل العامة من الدقائق العينية الملموسة، لكن أرسطو يرى أن هذا يعني أن الهدف الرئيسي للمعرفة ليس هَجر العالم الطبيعي سعيًا وراء واقعٍ أسمى غير قابلٍ للتغيير، وإنما بالأحرى اكتشاف "نظام" الطبيعة، الذي هو دائم وغير متغير في عالمٍ من التغير. فبدلاً من الهروب من عالم الدقائق من أجل تأمُّل "المُثُل العامة"، نحن نكتسب المعرفة عن طريق الانتقال من الخاص إلى العام، مستقصين العمومية عن طريق دراسة الدقائق، أي العالم المتغير الذي نسكنه والمعروف لنا على أفضل نحو. هذا التصوُّر للمعرفة يضع أهمية كبيرة ليس فقط على الحقائق المرصودة بل أيضًا على الآراء المعتنَقة على نحوٍ شائع، وفي هذا الجانب هو يختلف أشد الاختلاف عن موقف أفلاطون الرافض للحقيقة التجريبية والرأي من ناحية، والمؤيد للمعرفة والحقيقة من ناحيةٍ أخرى. وبما أن هذا الرفض يقع في قلب فلسفة أفلاطون الأخلاقية والسياسية، وتحديدًا تحدِّيه للديمقراطية، فلنا أن نتوقع رؤية اختلافٍ مكافئٍ في الأخلاقيات والنظرية السياسية لدى أرسطو.

ينكر أرسطو، شأنه في ذلك شأن أفلاطون، أن معايير الصواب والخطأ هي محض أعراف، بَيْدَ أنه يذهب إلى أنه ما من سبيلٍ إلى اكتشاف القواعد المُطلقة الصارمة. فلا يوجد "مَثَل" وحيد للخير، ولا ينطبق تعريف واحد على كل الحالات، وحتى لو كان لهذا وجودٌ فإن نوعية المعرفة التي يمكن أن تدركه لن تفيد في فهم صور الخير الخاصة التي تنطبق علينا في حياتنا اليومية.

هذا النوع من المعرفة لا يمكن أن يجعل شخصًا ما حِرفيًّا أفضل أو طبيبًا أفضل، كما لا يمكنه أن يضمن حياة صالحة أخلاقيًّا؛ فالأخلاق مسألة اعتيادٍ أكثر

من كونها تعلُّمًا أخلاقيًا. بالتأكيد يُميز أرسطو بين الفضائل العقلية والأخلاقية أو فضائل الشخصية، ومن خلال تمييزه كذلك بين فضيلتين عقليتين، هما الحكمة النظرية والعملية، فإنه يُحدد التأمُّل، أو ***theoria***، بوصفه الفضيلة الأسمى. لكن الأخلاق، مثل الطب، مسالة عملية وليست نهجًا نظريًّا؛ إذ إن هدفها هو الفعل وليس الفهم وحسب. وفي أثناء تحديد ما هو صالح، يمكننا فقط الانتقال مما يُمنَح من واقع الخبرة، بكل ما فيها من إرباكٍ وعدم يقين، ونحاول الوصول إلى نوعٍ ما من الحُكم العام المتعقل. يعني هذا أن علينا تدبُّرَ الرأي التقليدي وتبنِّيَ الأخلاق الشعبية بقدر الإمكان. بطبيعة الحال، الذكاء العملي الذي يرشدنا إلى الحياة الصالحة هو صفة عقلية مثلما هو صفة عملية، والحياة الأفضل والأكثر اكتمالاً - إشباع الطبيعة الحقيقية للبشرية - لا تتضمن فقط صالح الجسد بل صالح الروح أيضًا، حياة التأمل، حياة العقل. بَيْدَ أن الفضيلة الأخلاقية ليست المعرفة، بالمعنى الأفلاطوني، بل هي شيء أقرب إلى ما يمكن أن يُسمِّيَه أفلاطون الرأيَ السديد.

الملمح الأعم والأشمل الذي يميز فضائل أرسطو هو الالتزام بالتوسُّط في كل صفةٍ من الصفات. فكل ممارسة، كل حالة، لها صورة متطرفة وصورة قاصرة، والشخص الصالح أخلاقيًّا هو ذلك الذي يُظهر على الدوام ميلاً نحو هذا الوسط المرغوب؛ حسب التعريف الذي يحدده الرجل ذو الذكاء العملي لهذا الوسط (هنا تتسم حجة أرسطو بقدرٍ من المنطق الدائري). إن مبادئه الأخلاقية أقرب شبهًا بالقواعد العامة المتفق عليها منها بالمُطلقات المجردة. لكنه يخبرنا بما يكفي عن صفات الرجل الفاضل كي يوضح إلى أي مدًى ترتبط الفضائل على نحوٍ وثيقٍ بالأرستقراطية. فالفضائل الأخلاقية الأربع الأهم - الجود، والبهاء، والوسط عديم الاسم بين الطُّموح وغيابه، وأخيرًا فضيلة عظمة الروح أو التعقُّل السامي (***megalopsychia***) التي تعد "تاج الفضائل" - هي صفات متاحة فقط للأثرياء وذوي النسب الطيب. إن الرجل العظيم الروح أرستقراطي بحُكم التعريف، وتتضمَّن صفاته شعورًا (مُبررًا) بالتفوق، والكبرياء والثقة بالنفس بل والعجرفة. إن بإمكانه أن يشغل نفسه بـ "الشئون العظيمة والنبيلة" لأنه (مثل فيلسوف أفلاطون

الطبيعي) متحرر من المشاغل التافهة والدارجة التي تصاحب الاضطرار إلى العمل من أجل كسب القوت. وقد كتب أرسطو في فقرةٍ يمكن أن نجدها في كتيبٍ إرشاديٍّ للأخلاق الأرستقراطية يقول إن الشخص ذا العقل السامي:

يحق له النظر في تعالٍ إلى غيره لأنهٍ يملك الرأي السديد من بينهم، لكن العامة من الناس يفعلون هذا دون حقٍ أو سبب ... ولسوف يُظهِر مكانته بين الرجال ذوي السمو والثروة، لكن من شأنه أن يُبديَ التواضع نحو غير الأثرياء؛ إذ إن تحقيق التفوق على النوعِ الأول أمر صعب وجليل، لكن التفوق على النوع الثاني أمر يسير. علاوةً على ذلك لا شيء خسيس في تأكيد المرء على كبريائه بين العظماء، لكن عمل ذلك بين أفراد الطبقات الأدنى أمر أخرق مماثل لاستعراض المرء قوته ضد شخصٍ عاجز ... لا يستطيع هذا الرجل أن يربط حياته بحياة آخر، ما لم يكن صديقًا؛ إذ إن هذا من شيم العبودية. ولهذا السبب ... كل المداهنين أرقّاء، والأشخاص المنتمون إلى الطبقات الدنيا مداهنون ... إنه شخص سيفضل امتلاك أغراض جميلة وثمينة على أغراض مُربحة ومفيدة؛ إذ إنها تُميزه بنحوٍ أكبر بوصفه مكتفيًا بذاته[١].

بعد ذلك يمضي أرسطو في بيان عناصر الأسلوب؛ المشية البطيئة والصوت الخفيض وأسلوب الحديث المتمهل وغياب العجلة والابتهاج، وهي الأمور التي تُميِّز الرجل العظيم الروح. قد يتذكر القراء أن أرسطو (لو أنه كان المؤلف حقًّا) أفرد في "دستور أثينا" انعدام مثل هذا الأسلوب الراقي بوصفه العيب الرئيسي للقائد الديمقراطي، كليون. فالسوقية، كما يبدو، تُمثِّل خرقًا خطيرًا للأخلاق.

كتاب "السياسة" لأرسطو

من الجلي أن الأعراف الأخلاقية التي يحترمها أرسطو ترتبط بالسلوكيات الأرستقراطية أكثر مما ترتبط بالأخلاق الشعبية. ومع ذلك تظل الحقيقة أن

(١) انظر Nicbomachean Ethics, transl. Martin Ostwald, 1124b5-1125al6.

أرسطو، إلى درجةٍ أبعد بكثيرٍ عن أفلاطون، مستعدٌ لمنح الاعتبار للرأي النابع من الأعراف، ليست فقط الأعراف الأرستقراطية بل أيضًا الأعراف الخاصة بالأوساط "المتواضعة". ينعكس هذا في رؤيته السياسية، ليس بمعنى أن تَوجُّهه نحو الديمقراطية وتفضيله للحُكم الأوليجاركي الأرستقراطي أقل صراحةً مما هو الحال مع أفلاطون، بل بمعنى أنه يُثير مشكلات لم يهتم أفلاطون من قبلُ قط بالالتفات إليها؛ وهو ما يرجع – جزئيًّا على الأقل – إلى أن أرسطو كان يحمل أملاً أكبر في رؤية مبادئه وهي تتحقق على أرض الواقع. وتمامًا مثلما يتعامل أرسطو في نهجه نحو العلم والميتافيزيقا مع العالم المادي للتغيير والحركة، بدلاً من توجيه نظره مباشرةً إلى عالمٍ يقع فيما وراء واقعنا الدنيوي، فإنه في نظريته السياسية يبحث ليس فقط عن الحالة المثالية، بل عن مصادر الحركة والاضطراب في دولة المدينة كما هي عليه، مستهدفًا تصحيحها.

يعدد أرسطو صورًا مختلفةً لدولة المدينة، استنادًا إلى عدد مَن يحكم؛ فهناك المَلَكية والأرستقراطية ودولة الدستور، والصور الفاسدة منها كالحُكم الاستبدادي والأوليجاركية والديمقراطية. هذا التصنيف يصاحبه تصنيف آخر يلعب دورًا أقل في نظرية أرسطو السياسية لكن من شأنه، كما سنرى في الفصول التالية، أن يبرز بدرجةٍ أكبر في الفلسفة القروسطية، وهو: التمييز بين صور السلطة المختلفة؛ الاستبدادية والاقتصادية والمَلَكية والسياسية. لكن خلال محاولاته لتحديد المسببات الرئيسية للصراع المدني، ظل أرسطو معنيًّا بالنوعين الرئيسيين للدولة الإغريقية: الديمقراطية والأوليجاركية، ليس فقط بهدف الحُكم عليهما في مقابل مَثَلٍ ما مجردٍ، بل من أجل استقصاء أنواع الضمانات المطلوبة بغية الحفاظ على كل شكلٍ قائمٍ بالفعل منها عن طريق تقليل الضغوط التي تولد الصراع والاضطراب المدني، ما سمَّاه بحالة الركود أو ***stasis***.

ومن أجل فهم المنظور الذي بنى من خلاله أرسطو نظريته عن السياسة، يمكننا تدبُّره في ضوء ما قيل هنا، في بداية هذا الفصل وفي الفصل الأول، عن

التطوُّر المتمايز لدولة المدينة، خاصة في أثينا، والمشكلات الخاصة جدًّا التي طرحها هذا التطوُّر أمام صَون النظام الاجتماعي بصورةٍ عامةٍ وموقف الطبقات المنتفعة تحديدًا. وهنا نجد مثالاً لافتًا للنظر على نحوٍ خاصٍّ للكيفية التي حَددتْ بها أسئلةٌ ذات خصوصية تاريخية، أثارتها ظروف اجتماعية محددة، ملامحَ وجه الفلسفة وشكَّلت القالب الذي بُنيت عليه منظومة كاملة من الأفكار.

ثَمَّةَ ملمحان جوهريان ومترابطان لدولة المدينة يبرزان: الأول هو غياب أي تعيينٍ واضحٍ للحدود بين الحُكام والمُنتجين، في مجتمعٍ مدنيٍّ يضم السادة مُلاك الأراضي والفلاحين، إلى جانب الطبقات المُنتجة الأخرى، والملمح الثاني هو عدم وجود جهازٍ قويٍّ للدولة يعمل نيابةً عن الطبقات ذات الأملاك في حفظ النظام وحفظ هيمنتها على المُنتجين. في مجتمعات ما قبل الرأسمالية الأخرى، كانت الطبقات المنتفعة مُنظمة على نحوٍ مباشرٍ في الدولة، كما كانت الحال في الممالك البيروقراطية القديمة، أو كانت قادرة على الاعتماد على قوة الدولة من أجل الحفاظ على مكانتها وهيمنتها ومن أجل كبح أي قلاقل يثيرها المنتجون التابعون. كانت هناك بعض الحالات، خاصةً في الغرب الإقطاعي، تمكنت فيها الطبقات المهيمنة، لبعض الوقت، من البقاء دون وجود دولة مركزية قوية، لكن حتى الطبقة المهيمنة ذات القوة العسكرية القوية لم يكن بمقدورها درء تهديد الفوضى إلى الأبد. كان السادة الإقطاعيون واقعين تحت ضغطٍ شديدٍ من أجل خلق قوةٍ موحدةٍ للدفاع عنهم، ومواجهة القوى الطاردة التي ولَّدتها الصراعات بين الطبقات، وأفسحت "السيادة المجزأة" للإقطاع الطريق أمام عملية إنشاء الدولة المركزية. وبينما اتسمت الدولة الأوروبية الحديثة بالتأكيد بالتوتر بين الملوك والطبقات ذات الأملاك، فإنها كانت أفضل الصور المتاحة لحماية المِلْكيات والسيطرة الطبقية وتقبلتها الطبقات الحاكمة في أوروبا، بدرجاتٍ متفاوتةٍ من الممانعة، على هذا الأساس.

في اليونان القديمة، كما رأينا، لم تكن طبقة ذوي الأملاك ذات التنظيم المهلهل تمتلك مثل هذه الدولة تحت تصرُّفها؛ فقد مثلت دولة المدينة حالة نادرة،

بل وفريدة، في تاريخ ما قبل الرأسمالية لم تكن فيها طبقة ذوي الأملاك، لأسبابٍ تاريخيةٍ متعددة، تملك الهيمنة العسكرية ولا السياسية المطلوبة من أجل الحفاظ على ممتلكاتها وقوة الانتفاع الخاصة بها. بدلاً من ذلك كان السادة فيما بعد عصر هوميروس مُجبرين على الاعتماد على تسوياتٍ سياسيةٍ متعددةٍ بغية الحفاظ على النظام الاجتماعي وحماية ممتلكاتهم. وتُبيِّن إصلاحات صولون وكليستنيس كيف أُديرت العلاقات الخاصة بين الطبقات في أتيكا القديمة في غياب أي هيمنةٍ طبقيةٍ واضحة، في نظامٍ اجتماعيٍّ كان فيه المنتفعون والمُنتجون يتواجهون مباشرة كأفرادٍ وكطبقات، كسادةٍ وكفلاحين، لا بوصفهم حُكامًا ومحكومين. ومن دون افتراض أن هذين المُصلحَين كانا مدفوعَين بالتعاطف مع الديمقراطية، بوسعنا أن ندرك كيف أن تنظيم القوة الاجتماعية في دولة المدينة القديمة ألزمهما بالتوصُّل إلى تسوياتٍ مع عامة الشعب لو كان لهما الحفاظ على النظام المدني، بل وفي واقع الأمر لو كان للأغنياء ونبلاء المولد أن يحموا مكانتهم.

يمكن وضع نظرية أرسطو السياسية بين ثنايا هذا التقليد السياسي الطويل. وكما أن من شأن النظرية السياسية الأوروبية في بدايات العصر الحديث أن تتشكل بواسطة العلاقة الثلاثية بين السادة أصحاب الأرض والفلاحين والدول المَلَكية، استجابت نظرية أرسطو بالمثل للأسئلة المحددة التي طرحتها دولة المدينة وتنظيمها الشديد الخصوصية للسلطة الاجتماعية. وقد أوضح أرسطو بجلاءٍ أنه يفضل، شأنه في ذلك شأن أفلاطون، الفصل الواضح بين الحُكام والمحكومين. لكن في النظام الاجتماعي القائم بالفعل وقتها، بتنظيمه الطبقي المميز، شعر أرسطو أنه مُلزَم، مثل المصلحين الأثينيين الأسطوريين، بالتفكير في نوعية التسوية المدنية التي يمكنها إنقاذ دولة المدينة من الصراعات الاجتماعية التي تهدد بتدميرها. وبوسعنا أن نفهمه على نحوٍ أفضل لو أننا وضعنا في الاعتبار أن تصوُّره للنظام السياسي، كما هو ممكن في العالم الفعلي، يستند دائمًا إلى اقتناعه بأنه من الأفضل دائمًا الفصل بين الحُكم والإنتاج؛ ففي الدول التي يفضلها بوضوح، مثل مصر

أو كريت في اليونان، ثَمَّةَ صورة لهذا الفصل قائمة بالفعل، مثلاً في الفصل القائم بين طبقتَي العسكريين والفلاحين، وفي خضم وصفه لما يجب أن تكون عليه دولة المدينة المثالية (التي سنعاود الحديث عنها) اقترح أرسطو مثل هذا الفصل.[١] لكن عند التعامل مع العالم الحقيقي الذي يستحيل فيه تجسيد هذا المثال، تنازل أرسطو عن هذا المبدأ، لكن مع وضعه على الدوام رهن ناظرَيْه.

يذهب أرسطو إذًا إلى أن المسبب العام لحالة الركود في كلتا الصورتين الرئيسيتين لدولة المدينة، خاصةً في الأزمنة القريبة، هو عدم المساواة، خاصةً الصراع بين الأغنياء ونبلاء المولد من ناحية، وبين عامة الشعب من ناحيةٍ أخرى. وهذه الصراعات الاجتماعية يُعبَّر عنها سياسيًّا في تصوُّرَين مختلفَين للعدالة؛ تصوُّر ديمقراطي يطالب بالمساواة وتصوُّر أوليجاركي يُصِرُّ على عدم المساواة. بتعبيرٍ آخر: ثَمَّةَ تصوُّران متعارضان للمساواة: "عددي" و"نسبي"، أو حسابي وهندسي. في رأي أرسطو، من الصحيح أنه ينبغي أن توجد مساواة سياسية بين الرجال المتساوين، وأيضًا أن الرجال غير المتساوين ينبغي أن تكون حقوقهم السياسية غير متساوية. بَيْدَ أن كلا التصوُّرين، الديمقراطي والأوليجاركي، منقوص؛ لأنهما يتجاهلان المعايير الصحيحة للمساواة وعدم المساواة، الصفات التي تُملي كما ينبغي ما يحق لكل رجلٍ بكل عدالة. يفترض أنصار الديمقراطية، بالتبعية، أن كل الرجال الأحرار المولد متساوون، بينما يعامِل الأوليجاركيون الثروة بوصفها مقياس عدم المساواة. بَيْدَ أن العدالة الحقيقية تتطلب تفاوت الحقوق والمناصب السياسية تبعًا لمساهمة كل رجلٍ في الوفاء بالغاية الجوهرية للدولة، وتلك الغاية لا تقتصر على الحياة أو الرخاء المادي أو حتى الأمن والأمان وحسب؛ فرغم أن الدولة تخدم هذه الأهداف بكل تأكيد، فإن غايتها الجوهرية هي الحياة الصالحة بحق؛ ومن ثَمَّ ينبغي توزيع التكريمات والمناصب، بكل عدالة، وفق

---

(١) انظر Politics، 1238a-b.

مبدأ التميُّز المدني بمعزلٍ عن الثروة أو المولد الحُر. ومع ذلك، لو كانت فكرتا أنصار الديمقراطية والأوليجاركية منقوصتين، فإن التزام الأوليجاركيين بالمساواة التناسبية هو الأفضل من بين التصوُّرَين المنقوصَين للعدالة؛ إذ إنه الأقرب إلى الصورة الكاملة، بينما الفكرة الديمقراطية عن العدالة بوصفها مساواة عددية هي الأسوأ بالتأكيد.

لكن بما أنه سيظل الأغنياء والفقراء موجودين على الدوام، ستوجد دائمًا تصوُّرات متعارضة للعدالة في كلٍّ من الديمقراطية والأوليجاركية، ويجب العثور على سُبُلٍ لاحتواء الصراعات التي يُولِّدها هذا الواقع الذي يستحيل الفرار منه. في الحكم الأوليجاركي توجد أيضًا المشكلات التي تطرحها الصراعات داخل الطبقة الأوليجاركية نفسها. ففي الوقت عينه، إن الأغنياء ونبلاء المولد، كما نعلم، مزوَّدون على نحوٍ متفردٍ بالقدرة على السعي وراء الحياة الصالحة بطُرُقٍ تستحيل على أولئك الذين ترتبط أجسادهم وعقولهم بضروريات العمل. يعني هذا أن الحفاظ على الأقلية الثرية نبيلة المولد، بل وتعزيزها – بتفوقها الطبيعي ودورها المحوري في أي نوعٍ من أنواع الدولة – هو في نظر أرسطو هدف ضروري في كلتا الحالتين. إن الإجراءات المقصودة من أجل التخلُّص من حالة الركود يجب ألا تُجاوز مطلقًا الحد الأدنى الضروري لتجنُّب عدم الاستقرار. والوصفة العامة التي يمنحها أرسطو هي مزيج حصيف من المبادئ الأوليجاركية والديمقراطية، اعتمادًا بصورٍ متنوعةٍ على الظروف، لكن رغم أن تجنُّب حالة الركود قد يتطلب تنازلاتٍ لصالح الديمقراطية، فإن الافتراض الأساسي يُحابي الأوليجاركية بكل وضوح؛ لأنه وسط النخبة الأرستقراطية الأوليجاركية يمكن أن نجد على الأقل حفنة من الرجال الفاضلين.

إن "أفضل دولة مدينة قابلة للتنفيذ"، أو "دولة الدستور"، ***polity*** (وهي صياغة إنجليزية لكلمة ***politeia***، التي يستخدمها أرسطو هنا بمعنًى أضيق من المعنى العام الذي تُترجم إليه بوصفها "الدستور")، من شأنها أن تمتلك هذا المزيج الذي، رغم

وجود بعض العناصر الديمقراطية، تتضح فيه الأولوية الفعلية للمبادئ الأوليجاركية. ستكون الملْكية مؤهلاً للمواطنة النشطة، بل وحتى لعضوية "المجلس"، وبينما سيجري تضمين المزارعين المستقلين المتوسطي الحال وقد ينتمون، كمواطنين جنود، إلى العنصر المقاتل الذي هو العمود الفقري للدولة، فإن أصحاب المحال العاديين والفنانين والعاملين الأجراء لن يكونوا مؤهلين. وحين يصف أرسطو الصور الأفضل للديمقراطية والأوليجاركية، يتبيَّن أنها تُشبه دولة الدستور شبهًا كبيرًا، وحتى في الديمقراطية يكون دور المواطنين الجنود المتوسطي الحال، المزارعين المستقلين المتوسطي الحال، محدودًا لأن مثل هؤلاء الرجال، كما يشير أرسطو: "لا يملكون مقاديرَ عظيمةً من الممتلكات، ومشغولون بشدة ... ومن ثَمَّ ليس لديهم الوقت لحضور المجلس"،[١] وهو أمر في صالح الجميع لأن الحُكم، بشكلٍ فعلي، سيكون مُركزًا في أيدي الأغنياء ونبلاء المولد.

وتتضح القيم السياسية التي يتبناها أرسطو تمام الوضوح في التوصيف غير المكتمل لدولة المدينة المثالية فيما يُعرف تقليديًّا بالمجلدين السابع والثامن من كتاب "السياسة". ثَمَّةَ أوجُه شبهٍ كبيرةٌ بين دولة المدينة المثالية هذه ودولة الدستور، وكذلك بين أفضل صور الحُكم الأوليجاركي والديمقراطي. إلا أن المبادئ الجوهرية مُعبَّر عنها بشكل أوضح، وعلى وجه التحديد، يستند المُقترح على افتراض جوهري:

> في الدولة، كما في المُركبات الطبيعية الأخرى، [يجب التمييز بين "الظروف" و"الأجزاء"]: الظروف الضرورية من أجل وجود الكُل ليست أجزاءً عضوية للمنظومة الكاملة التي تخدمها. والنتيجة التي تتبع ذلك حتميًّا هي أنه لا يمكننا اعتبار العناصر الضرورية لوجود الدولة، أو أي تجمُّع آخر يشكل كُلاً واحدًا، "أجزاءً" للدولة أو لأي تجمُّع مشابه[٢].

---

(١) انظر، pilitics، 1218b.

(٢) المصدر السابق، 1328a.

قابلنا مبدأً مشابهًا في محاورة "السياسي" لأفلاطون، في تمييزه بين فن إدارة الدولة وغيره من الفنون - "التابعة" و"المساهمة" - المعاونة، التي كانت تقصي من المواطنة كل أولئك الذين يعملون من أجل خدمة الاحتياجات اليومية لدولة المدينة. إن دولة المدينة المثالية في نظر أفلاطون هي الأخرى تُنزل مرتبة هؤلاء الأشخاص إلى نطاق "الظروف" الضرورية ولا تعتبرهم "أجزاءً" جوهرية لدولة المدينة. ويقول أرسطو: "إن الدولة هي تجمُّع للأنداد، والأنداد وحدهم." رغم أنه يوضح الآن أن المعيار الملائم للمساواة هو على أي حال معيار اجتماعي، حتى في الدولة المثالية؛ إذ يبدو أنه يقترح أن علينا دائمًا أن نفترض أن هؤلاء الذين يؤدُّون العمل الضروري لا يمكنهم المساهمة في الغاية الجوهرية الأسمى لدولة المدينة. والكفة يجب أن تميل دائمًا لصالح هؤلاء الذين تجعلهم ظروفهم المادية ومكانتهم الاجتماعية ملائمين للحياة الصالحة، سواءٌ حققوها أو أسهموا فيها أو لا، وهؤلاء هم الأجزاء التي لا غنى عنها لدولة المدينة.

نستنتج من هذه المبادئ بوضوحٍ أن أي دولةٍ لها دستور مثالي - دولة أعضاؤها رجال عادلون على نحو مُطلق وليسوا رجالاً عادلين نسبةً إلى معيارٍ ما محدد - لا يمكن أن تجعل مواطنيها يعيشون حياة التجار أو أصحاب المحال، وهو أمر خسيس ضار بالصلاح. أيضًا لا يمكنها أن تسمح لهم بالانخراط في الزراعة؛ فالفراغ أمر ضروري، سواءٌ لنمو الصلاح أو لمباشرة الأنشطة السياسية.(١)

توجد، بطبيعة الحال، وظائف ضرورية ليست خاضعة لهذا الاستبعاد السياسي: وظائف الحُكم نفسها، العسكرية منها والتشاورية. وهذه الوظائف في بعض جوانبها منفصلة، وإن كان السبب هو أن الشباب هم مَن يقاتلون، بينما يُترك التداول والتشاور للمواطنين الأكبر سنًّا وخبرة. لكن هذه الوظائف معًا تؤلف

(١) المصدر السابق 1328b-1329a.

ممارسة الحُكم، ويجب أن يؤديَها رجالٌ من ذوي الأملاك، وليس مطلقًا أولئك المشتغلون بالفنون الضرورية الأخرى. أيضًا يُحظر على الفلاحين والحرفيين والعمال نظيرَ أجرٍ يوميٍّ العملُ كرجال دين. ينبغي تقسيم الدولة إلى طبقات، وعلى وجه التحديد، ينبغي أن يوجد فصل بين الطبقات المزارعة والمقاتلة. وفي الواقع، الزراعة بكل صورها يجب أن يؤديَها العبيد أو أقنان الأرض، ويفضل أن يكونوا من غير اليونانيين.

ورغم أن أرسطو ينتقد نظرية أفلاطون السياسية بطرق متعددة، فإن أوجُه الشبه بين دولته المثالية ودولة مدينة أفلاطون "الثانية من حيث الأفضلية" ينبغي أن تكون واضحة. كما أن التشابه بين الاثنين ليس عرضيًّا؛ إذ يتضح الشبه بينهما في مقترحاتٍ محددة، مثل مُقترَحِ أرسطو أن كل مواطن ينبغي أن يمتلك قطعتين من الأرض، واحدة قريبة من مركز المدينة والأخرى على حدودها، وهو أحد الإجراءات التي يستعيرها مباشرةً من محاورة "القوانين" لأفلاطون. إنَّ كون دولة المدينة هذه مَثَلاً غيرَ قابلٍ للتحقيق في نظر أرسطو، و"الثانية من حيث الأفضلية" في نظر أفلاطون؛ لا يخبرنا الكثير بشأن أي اختلافاتٍ بينهما في مواقفهما نحو الديمقراطية أو التزامهما بالمبادئ الأرستقراطية. وهو يخبرنا بالمزيد عن الاختلافات في المهام التي اضطلع بها كل رجلٍ منهما وعن اللحظة التاريخية الشديدة التحديد التي فكّرا فيها بشأن دولة المدينة. وحتى انتقادات أرسطو لسلفه كثيرًا ما تكون مدفوعة بالقيم التي يتشاركان فيها، على أساس أن بعض مقترحات أفلاطون، مثل آرائه عن المِلْكية أو مجتمع الزوجات والأطفال في محاورة "الجمهورية"، من شأنها أن تُعرِّض للخطر الأهدافَ التي يأمل كلا الفيلسوفين تحقيقها، لا أن تعززها. فمثل هذه المقترحات ليست فقط غير عملية، بل أيضًا تنحو إلى تخفيف التمايز بين الرجال والكفاية الذاتية التي يتفق الاثنان على أنها ضرورية لدولة المدينة.

كتاب "السياسة" والطبيعة

علينا أيضًا أن نتدبر كيف أن مشاعر أرسطو المعادية للديمقراطية، رغم التلطيف من حدتها كي تتوافق مع العالم الواقعي، تغلغلت في أكثر أفكاره جوهريةً بل وفي أشد "علومه" توصيفيةً أو تحليلية؛ ففي بداية كتاب "السياسة" يُرسي أرسطو التعريفات الأساسية ويطبق أسلوبه "التحليلي-التوليدي" على السياسة مثلما يفعل في غير ذلك من المواضع مع الظواهر الطبيعية الأخرى. إن تفضيلاته السياسية واضحة بالفعل هنا، وحين ننتقل من كتاب "السياسة" إلى الأعمال غير السياسية التي تتطوَّر فيها الوسائل العلمية والفلسفية يصير من الصعب الهروب من الافتراضات السياسية التي تصطبغ بها.

يبدأ أرسطو كتاب "السياسة" بتعريف الصور الأساسية للاجتماع الإنساني، التي تكون دولة المدينة أعلاها. كل صورةٍ من هذه الصور لها غايتها المحددة، ***telos***، بما يتوافق مع الجوانب المتعددة للطبيعة البشرية. الصورة الأكثر جوهرية هي البيت، وهي تعتني بالضرورة البيولوجية، أي الاحتياجات اليومية المتكررة للحياة. بعد ذلك تأتي القرية، وهي تجمُّع من البيوت، والتي تسهم في إشباع الضرورات المادية ولكنها أيضًا تعتني بما هو أكثر من الاحتياجات اليومية المتكررة، وتُعَدُّ بمعنًى ما جسرًا يوصلنا إلى الصورة الأعلى؛ دولة المدينة. ورغم أن دولة المدينة تضم وظائف الصورتين الأخريين وتضيف إليها، فإن غايتها المميزة هي تحقيق الطبيعة الجوهرية للإنسانية. وهي طبيعية بمعنى أنها تتطوَّر من صورتَي الاجتماع الطبيعيتين الأخريين، وعلى نحوٍ أكثر خصوصيةً هي طبيعية بمعنى أنها الاكتمال النهائي للتطوُّر الإنساني. إن "الإنسان بطبيعته حيوان يعيش في دولة مدينة"؛ فهو مخلوق من المفترض به العيش في دولة مدينة لأنه فقط في دولة المدينة يستطيع إشباع "غاياته" الخاصة بوصفه كائنًا أخلاقيًّا عاقلًا.

إن طبيعة دولة المدينة تتحدد من واقع علاقتها بالبيت، وفي ضوء تعارضها معه. يتصف البيت بثلاث مجموعات رئيسية من العلاقات: السيد والعبد، الزوج

والزوجة، الآباء والأبناء. فهو في جوهره مؤسسة تراتبية أبوية تتسم في جوهرها بعدم المساواة. فمنذ البداية، يُرسي أرسطو نظريته لعدم المساواة الطبيعية، استنادًا إلى الافتراض القائل بوجود مبدأٍ للحُكم والخضوع متغلغلٍ في أرجاء الطبيعة كلها، وأن الروح تحكم الجسد. وفي هذا الجانب يتفق أرسطو مع الثنائية الجوهرية الموجودة في نظرية أفلاطون عن المعرفة والكون. يمضي أرسطو بعد ذلك فيقول إنه رغم أن العبيد والنساء والأطفال يمتلكون بالفعل أجزاءً مختلفةً من الروح، فإنهم يفعلون هذا بطرق مختلفة. فالنساء تحوز مَلَكة التدبُّر، لكن بصورةٍ غير تامة، بينما تكون هذه المَلَكة غير ناضجة في الأطفال؛ ولهذا السبب فهم تابعون بصورةٍ طبيعيةٍ لرجل البيت. لكن يوجد بعض الرجال ممن تكون قواهم بالأساس قوًى جسدية، بينما فهمهم لا يكون قادرًا على أكثر من اتباع الأوامر الواردة من عقل شخصٍ آخر. يستتبع هذا أن بعض الرجال ملائمون بصورةٍ طبيعية لأن يَحكُموا بينما البعض الآخر ملائمون كي يُحكَموا، بعضهم أحرار بطبيعتهم والبعض عبيد. وبما أن السيد هو الشخص العقلاني، تتصف حالة التبعية للعبد بأنها عادلة ومفيدة لكل الأطراف المعنية.

يذهب أرسطو إلى أبعد مما ذهب إليه معظم الإغريق، والرومان في الواقع، في تبرير العبودية على أساس عدم المساواة الطبيعية؛ فبينما كان القدماء مستعدين لتبرير العبودية على أسسٍ أخرى، براجماتية ببساطةٍ عادةً، فإن فكرة العبودية الطبيعية المبنية على الاختلافات الأصيلة بين الأفراد أو الأعراق يبدو أنها لم تحظَ قبل ذلك بالقَبول الواسع. لا شك أن خصوصية تبرير أرسطو كبيرة، لكن من المهم أيضًا أن نذكر أن الفصل الطبيعي بين الحُكام والمحكومين يصلح من منظوره حتى في غياب مثل هذه اللامساواة الفطرية. فمبدأ التراتبية يظل طبيعيًّا، حتى لو لم يتوافق مع صفاتٍ فطريةٍ طبيعيةٍ لدى البشر. وفي الواقع، تستلزم نظرية أرسطو الفلسفية وجود مبدأ للتراتبية الطبيعية بين الحُكام والمحكومين لا ينطبق فقط على العلاقة بين السادة والعبيد - أو بين الرجال والنساء، البالغين والأطفال - بل أيضًا

على الطبقة الأرستقراطية وعامة الناس، القلة المترفة والكثرة العاملة. ومثل أفلاطون، لا يعتمد أرسطو في توسيع نطاق هذا المبدأ التراتبي فقط على الاختلافات الجوهرية الأصيلة بين الرجال من أجل تبرير الفصل الصارم بين أولئك الملائمين لأن يَحكُموا وأولئك الذين ينبغي أن يُحكَموا. فحتى من دون وجود الصفات الجوهرية الأصيلة فإن مَن تحكم عليهم حياة العمل بالحاجة - ومن المؤكد أنه يوجد مثل هؤلاء الرجال على الدوام - لا يمكنهم أن يمتلكوا صفات الروح المطلوبة من أجل الحُكم.

من الصحيح أن أرسطو يُميز صراحةً بين العبد والفنان الحُر، على أساس أن درجتيهما في العبودية متباينتان؛ إذ يكون الفنان أقلَّ احتياجًا إلى سيد، كما أن الفنان ليس فنانًا بطبيعته مثلما يكون العبد عبدًا بطبيعته. ومع ذلك فالنتيجة التي يخلص إليها أرسطو من هذا هي ببساطةٍ أن السيد لديه التزام بأن يُخرج من العبد ذلك المقدار المحدود من الصلاح الذي هو قادر عليه، بينما لا يوجد التزام مثل هذا في حالة الرجل الحُر. إن الاختلافات بين الفنان الحُر والعبد يتضح أنها أقل أهميةً في تأسيس مبادئ أرسطو السياسية مقارنةً بأوجه الشبه بين حالتيهما، وعلى الأخص وظيفتهما المتمثلة في توفير ضروريات الحياة الأساسية. إن الفصل بين الضروب "الوضيعة" من البشر وبين أولئك الذين تؤهلهم ظروف حياتهم للحُكم، بطريقته، ليس أقل تأصُّلاً في الطبيعة من ذلك الفصل بين السادة الطبيعيين والعبيد الطبيعيين.

إن مَن يعملون من أجل كسب قُوتهم، سواءٌ في الزراعة أو التجارة أو الحِرَف، يفتقرون إلى الترف وحرية الروح بما يمنعهم من إشباع الطبيعة الأساسية للبشرية؛ فعبوديتهم للحاجة تضعهم في الموضع الخطأ من الفصل بين أولئك الذين يساهمون في الوفاء بالغاية الجوهرية للدولة، غايتها الطبيعية، وأولئك الذين يخدمون احتياجاتها الأساسية وحسب، حتى وإن أقرَّ أرسطو بأنه من الناحية العملية

يجب أحيانًا تقديم تنازلات سياسية للرجال "الوضعاء" الأحرار المولد. إن دولة المدينة، على العكس من البيت، هي تجمُّع للأنداد، والأنداد وحدهم، لكن مبدأ التراتبية الراسخ في البيت يلعب دورًا محوريًّا في تعريف العلاقات داخل دولة المدينة أيضًا. ومعيار المساواة وعدم المساواة الذي يعده أرسطو ملائمًا عند توزيع الحقوق السياسية ينبع من التمييز بين مبدأي الحاجة والحرية الراسخَين في البيت.

ثَمَّةَ طريقة أخرى كذلك يحدد بها البيت شروط الحقوق السياسية؛ ففي مناقشة أرسطو للبيت يعرض آراءه عن المِلْكية وفن اكتسابها، وهذه الآراء أساسية في تحديد شخصية الطبقة الحاكمة الصحيحة. إن فن إدارة البيت، ***oikonomia***، معنيٌّ تحديدًا باستخدام الأشياء الضرورية للحياة والراحة، لا اكتسابها، لكن هذا الفن يجب أن يطال عملية الاكتساب، أو على نحوٍ أدق الإشراف على عملية الاكتساب. علينا إذًا أن نفرق بين الأشكال "الطبيعية" للاكتساب، والتي تتعلق بالحصول على الأشياء التي يحتاجها البيت وتأمينها، وبين أنماط الاكتساب غير الطبيعية التي يكون الهدف منها كسب المال، أي تجارة التجزئة الهادفة للربح. بالتأكيد توجد صور شرعية للتبادل تكتسب فيها البيوت من بيوتٍ أخرى الأشياء التي لا تُنتجها بنفسها، وقد تتضمَّن هذه العملية تحقيق قدرٍ من المكسب. لكن لأن المكسب المالي ليس الهدف، فإن هذه التعاملات تُعد بصورةٍ ما امتدادًا لفن إدارة البيت، أو على أي حال هي تُمثِّل صورة أكثر طبيعيةً من فن الاكتساب، ***chrematistic***. إن فن الاكتساب غير الطبيعي، أي التبادل بهدف المكسب المالي بالأساس، ليس معنيًّا بالرخاء أو "الثروة الحقيقية"، بل باكتساب المال، وهذا النوع من التبادل صار سائدًا على نحوٍ متزايد.

يُرسي هنا أرسطو تمييزًا صار مُثمرًا من الناحية النظرية على مدار قرونٍ عديدةٍ لاحقةٍ وبات توضيحًا جليًّا للكيفية التي يمكن بها لفكرةٍ تشكلت بواسطة سياقها التاريخي الخاص، بل وبواسطة قيم اجتماعية معينة، أن تتجاوز على نحوٍ

عظيمٍ حدودَ زمانها ومكانها وأيديولوجيتها. يقول أرسطو: "كل الأشياء المملوكة لها استخدامان ممكنان ... الاستخدام الأول صحيح وخاص بالشيء محل الحديث، والآخر ليس كذلك."[١] فالحذاء، على سبيل المثال، يمكن أن يُرتدى أو يُستخدَم كشيء تجاري مبادلته بغرض الربح. وعلى نحوٍ أكثر تفصيلاً، ثَمَّةَ فارق بين الإنتاج بغرض الاستخدام والإنتاج بغرض التبادل المُربح. فإنتاج المرء حذاءه في منزله بغرض الاستخدام، أو حتى مبادلته بغرض الحصول على المال أو الطعام الضروريَّين أمرٌ، بينما إنتاج الحذاء من أجل تحقيق الربح أمرٌ آخر، وهذان الشكلان من الإنتاج مختلفان تمام الاختلاف من حيث تبعاتهما؛ فأحدهما مرتبط باكتساب ما هو محدود من حيث أهدافه، بينما الآخر غير محدود من حيث المبدأ. سوف يُطوِّر كارل ماركس هذا التمييز وصولاً إلى غايات مختلفة، لكن في نظر أرسطو يلعب هذا التمييز دورًا أساسيًّا في إرساء المبادئ الأرستقراطية التي ترشد تصوره لدولة المدينة.

مع مضي الحُجة، يصير جليًّا على نحوٍ متزايدٍ أن تفضيلات أرسطو السياسية مجسدة في تعريفاته الأكثر جوهرية والمحايدة في ظاهرها. وحتى حين يُطوِّر تعريفاته لصور الاجتماع المتعددة ويطبق أسلوبه "التحليلي-التوليدي" عليها فإننا نكوِّن صورة لـ "أندادٍ متساوين" يؤلفون على الأرجح دولة المدينة. إنهم، بادئ ذي بدء، رءوس البيوت الأبوية، منخرطون في عملية الإشراف لا العمل، بينما يؤدي العبيد كل الأعمال الضرورية. وبما أن الصورة الطبيعية الحقيقية للاكتساب هي من الأرض والحيوانات، فإن الطبقة السياسية هي طبقة من مُلاك الأراضي، ولو كنا نريد حقًّا تحقيق غاية دولة المدينة، يجب أن تكون ممتلكاتهم كبيرة بما يكفي كي تُحرِّرهم من الحاجة إلى العمل. أيضًا يجب ألا يكتسبوا هذه الممتلكات عن طريق الوسائل التجارية الوضيعة؛ فالممتلكات المنقولة بالوراثة لنبلاء المولد

---

(١) المصدر السابق 1257a.

هي بالتأكيد النوع الأطهر من الملْكية. إن من يمارسون فن الاكتساب "غير الطبيعي"، كتجارة التجزئة أو أي صورة من صور كسب المال مثل الإقراض بالربا إلى جانب أولئك المنخرطين في العمل الضروري، لا ينتمون على نحو لائق إلى عالم السياسة، مهما كانت أهميتهم في الحفاظ عليه. وإن استعداد أرسطو للتنازل عن هذه المبادئ بدرجات متفاوتة في مختلِف الظروف لا يجعلها أقل أهمية في تحديد قيمه الاجتماعية وتفضيلاته السياسية، والتي تلعب دورها حتى في أكثر مقترحاته براجماتية.

بل إنه من الصعب أن نَفصل نظريات أرسطو غير السياسية عن نظريته السياسية. إن الحُجة الواردة في كتاب "السياسة"، كما رأينا، تمضي على نحوٍ متروٍّ من مبادئ أساسية معينة مشتقة من نظريته العامة عن الطبيعة. وهدف أرسطو من دراسة الطبيعة هو تفسير شذوذ الحركة الثابتة في العالم الطبيعي حيث يميل كل شيء إلى السكون؛ فهو يسعى إلى اكتشاف مبادئ النظام التي تظل ثابتة خلال عملية التغيُّر كلها. وثَمَّةَ فكرتان تلعبان دورًا رئيسيًّا في تفسيره؛ الأولى هي فكرة الغاية التي تتجه صوبها كل عملية، والثانية هي التراتبية الأصيلة للنظام الطبيعي.

حين نتحدث عن الغايات، أو "العلل النهائية"، للأشياء التي يخلقها البشر فإننا نعني الغاية المتعمدة الواعية الموجودة لدى الحرفي الذي يخلقها، ومع ذلك لا يزال يمكننا الحديث عن مثل هذه "العلل النهائية" حتى في المواضع التي لا يكون فيها غرض متعمَّد، كما في العالم الطبيعي، ولا عقل إلهي يتحكم في التغيُّر الطبيعي من الخارج (هنا يميل أرسطو مجددًا إلى الاختلاف مع فكر أفلاطون، الذي يبدو أحيانًا وكأنه يقترح وجود ذكاءٍ إلهي). ففي الطبيعة، تكون الغاية راسخة في الشيء نفسه، أي الحالة النهائية "التي من أجلها" تحدث عمليات النمو والتطوُّر الطبيعية؛ مثلما تكون شجرة البلوط هي غاية جوزة البلوط، وكل شيء أو كائن حي غير ناضج، بما في ذلك الطفل البشري، هو ما يمكن أن يكون عليه (أو ينبغي أن يكون عليه)

حين ينضج. علاوةً على ذلك، رغم أن هذه العمليات ليست نابعةً بشكلٍ واعٍ من الإرادة، فإنها ليست عشوائية، بل منظمة ومنتظمة. من الممكن أن تتحقق نتائج متباينة لو سارت الأمور على غير ما يرام، لكن توجد غاية واحدة فقط لكل شيء وكل كائن حي في الطبيعة. وطريقة استخدام أرسطو لهذا المبدأ في نظريته السياسية واضحة بشكلٍ كافٍ؛ إذ يُطوِّر تَصوُّره للغاية البشرية والظروف السياسية اللازمة لتحقيقها. بل والأكثر وضوحًا هو التطبيق السياسي لمبدئه الثاني: إنه يوجد، في كل مكان في الطبيعة، عنصر حاكم وآخر محكوم. إن أرسطو يشدد على أن النظام الطبيعي نظام تراتبي في عمومه، وأن حالة السكون التي تنحو إليها الطبيعة كلها تشكل "سلسلة الوجود العظيمة" التي لكل كائنٍ حيٍّ مكانٌ فيها، من الأعلى إلى الأدنى. ويجب أن تعكس دولة المدينة بطريقتها الخاصة تلك التراتبية الطبيعية.

قد يكون من العسير أن نحدد أيهما أتى أولاً؛ "العلم" الطبيعي أم السياسة، أو على نحوٍ أدق، أي الاثنين له القوة المهيمنة. لا شك أن أرسطو، ابن الطبيب، تعرَّض منذ وقتٍ مبكرٍ في حياته للموضوعات العلمية التي اهتم بها طوال حياته، وتحديدًا على الأحياء، ولا شك أيضًا في أن هذه الموضوعات واصلت تشكيل تفكيره في كل نطاق. لكن من الممكن أيضًا أن تكون تصوُّرات أرسطو عن الطبيعة قد تأثرت بميله نحو التراتبيات الاجتماعية والسياسية. لكن القضية هنا ليست ما إذا كان بإمكاننا فك خيوط النظام المعقد للعِليّة في تفكير أرسطو أو بالأحرى في تفكير أي شخصٍ آخر معقد. فإذا كانت المبادئ الأرستقراطية، وفق هذه الفلسفة، تحكم كلا النظامين الطبيعي والسياسي، يكفينا إذًا أن نقر بأن الأسئلة التي كان يسعى أرسطو إلى الجواب عنها في تأملاته السياسية والعلمية طرحها أمامه سياقه الاجتماعي، مثلما طرحها سياقه السياسي.

الفصل الثالث

من دولة المدينة إلى الإمبراطورية

من أرسطو إلى الإسكندر

كتب بلوتارخُس في إحدى رواياته عن الإسكندر الأكبر وإنجازاته أن أرسطو نصح تلميذه أن يميز بين الإغريق والهمج، بحيث يعامل الإغريق بوصفه زعيمًا، ***hegemon***، فيما يتصرف مع الهمج بوصفه سيدًا، ***despotes***. ويقول بلوتارخُس إن الإسكندر فعل عكس ذلك تمامًا؛ إذ رفض تقسيم الرجال إلى أصدقاء من الإغريق وأعداء من الهمج، واختار بدلاً من ذلك أن يُميز ببساطةٍ بين الرجال الصالحين والطالحين، بصرف النظر عن أصلهم. وقد قيل إن الإسكندر كان بذلك يبتكر مفهوم الدولة الكوزموبوليتانية، ***cosmopolis***، التي ظهرت تنظيراتها في الفلسفة الرواقية، واستعاضت عن دولة المدينة بمجتمع بشري عالمي وأكّدت المساواة وأخوية البشر في مقابل التقسيمات الدقيقة لدولة المدينة.

وسواءٌ أكانت القصة المَروية عن نصيحة أرسطو إلى الإسكندر صحيحة أم لا، فإنها تتوافق مع التمييز بين أنواع الحُكم المختلفة التي يرسم أرسطو ملامحها في كتابه "السياسة":

> هناك حُكم من النوع الذي يمارسه السيد [على العبيد] ... لكن [إلى جانب نوع الحُكم الذي يمارسه السيد على أشخاص في موقف عبودية] هناك أيضًا حُكم من النوع الذي يُمارَس على أشخاص مشابهين في المولد للحاكم، ويكونون أحرارًا على نحوٍ مساوٍ. والحُكم من هذا النوع هو ما نُسمّيه الحُكم السياسي، وهذا هو نوع الحُكم الذي [خلافًا للحُكم من النوع الأول] يجب أن

يبدأ الحاكم بتعلمه عن طريق الخضوع للحُكم والطاعة؛ تمامًا مثلما يتعلم المرء أن يكون قائدًا للفرسان عن طريق الخدمة تحت إمرة قائدٍ آخر ...[١]

استفاض أرسطو في موضعٍ لاحقٍ في بيان هذا التمييز عن طريق المقارنة بين نوعين من الحُكم: "إحدى الطريقتين هي الحُكم وفق ما في صالح الحُكَّام، والأخرى هي الحُكم بما هو في صالح المحكومين. والطريقة الأولى هي ما نُسمِّيه "الحُكم الاستبدادي" [أي حُكم العبيد]، والثانية هي ما نُسمِّيه "حُكم الرجال الأحرار"."[٢] وحُكم السيد للعبيد، "رغم أنه يوجد في حقيقة الأمر مصلحة مشتركة تُوحِّد بين السيد الطبيعي والعبد الطبيعي، يُمارَس بالأساس بما يتوافق مع مصلحة السيد، وعلى نحوٍ عارضٍ فقط بما يتوافق مع مصلحة العبد، الذي يجب الحفاظ على وجوده لو أن السيد نفسه كان يريد لنفسه البقاء."[٣] وهنا يقدم أرسطو فئة أخرى من الحُكم هي إدارة شئون البيت؛ أي حُكم الزوجة والأبناء والبيت عمومًا، والذي "لا يُمارَس وفق ما في صالح المحكومين ولا بغرض الحصول على منفعة ما مشتركة لكلٍّ من الحُكام والمحكومين"[٤].

لم يمنع التمييز الذي رسمه أرسطو وجودَ علاقة استبدادية بين الحُكام والمحكومين في دولة المدينة، أو دولة المدينة التي يحكمها مجتمع من المواطنين بدلاً من حاكمٍ منفرد، والتي فيها قد تكون العلاقة بين المواطنين وغير المواطنين مشابِهةً للعلاقة بين الحاكم المستبد ورعاياه. لقد أراد أرسطو أن يصون المَثَل المدني لدولة المدينة؛ مبدأي الحرية والمساواة، مع بثِّ روحٍ جديدةٍ في المبادئ القديمة للحُكم، القائمة على فصلٍ طبيعيٍّ بين الحاكم والمحكوم. إن العلاقة

---

(١) انظر Politics, 1277b.

(٢) انظر Politics, 1333a.

(٣) انظر Politics, 1278b.

(٤) انظر Politics, 1278b.

السياسية بين المواطنين كانت علاقة بين أنداد متساوين، لكن ظل هناك قدر من اللامساواة الجوهرية بين المجتمع المدني وأولئك الخارجين عنه. وقد انطبقت فكرة الحُكم على حياة المواطنين فقط بمعنى أن المواطنة تضمّنت تبديلاً بين أن يَحكم المواطن وأن يُحكَم، وكذلك، في الحالة المثالية، قدرة كل مواطن على كلا الأمرين. بَيْدَ أن فصلاً أكثر صرامةً وديمومةً جرى الحفاظ عليه فيما يخص العلاقة بين "الأجزاء" و"الظروف" الخاصة بدولة المدينة، أي بين المواطنين الحقيقيين وبين كل أولئك البشر التابعين الذين كانت الغاية منهم خدمة مصالح حُكامهم، تمامًا مثلما كانت الغاية من العبيد خدمة "سادتهم".

لو كان الإسكندر قد رفض حقًّا نصيحة معلمه، فإنه بالتأكيد ما كان ليفعل هذا لأنه كان يرفض مبادئ الحُكم، أي وجود فصل عميق مُلزم بين الحاكم والمحكومين أو واجب الرعية المتمثل في خدمة سيدهم المستبد. ولست في حاجةٍ إلى تذكير القُرّاء بأن الإسكندر كان فاتحًا قاسيَ القلب، حاكمًا مستبدًا بنى إمبراطورية شاسعة على الأسس التي وضعها والده، فيليب، وأعلن نفسه إلهًا. ولا تدل طموحاته الاستعمارية أو سياساته على عقيدةٍ من المساواة والأخوية الإنسانية. ولو كانت الروايات الواردة عن آراء الإسكندر الإنسانية في ظاهرها صحيحة، فسيكون من العبث أن نتقبّلها على عاهنها من دون تدبُّر وظيفتها الأيديولوجية أو البلاغية في مشروعه الاستعماري. وربما كان يؤمن في داخله بشيءٍ مشابهٍ لما ألمح إليه أرسطو نفسه في كتاب "السياسة":[١] أنه لو أمكن للإغريق تحقيق وحدة سياسية منفردة، لأمكنهم أن يحكموا العالم.

إن الحديث صراحةً، مثلما فعل أرسطو، عن طبيعة الحُكم الاستبدادي وغايته المتمثلة في خدمة مصالح الحاكم لم يكن من شأنه، بالتأكيد، أن يكون أكثر السبل فاعلية لتبرير هذا الحُكم أمام ضحاياه. لكن التأكيد على مساواة وأخوية جميع

---

(١) انظر Politics, 1327.

البشر ليس في العموم هو السبيل الأكثر بداهة لتبرير خضوع البعض منهم للبعض الآخر، سواءٌ على صورة حُكم مَلَكي أو هيمنة استعمارية. ولو كان الإسكندر قد تبنَّى هذه الاستراتيجية المتناقضة فإنه فعل ذلك لأنها كانت تتمتع في العالم الإغريقي بقيمة دعائية خاصة. كان من شأن هذا أن يستحضر المبادئ العميقة للحياة السياسية لدى الإغريق، ومجاهرتهم بالحرية والمساواة. من الصحيح أن الإسكندر، بل وبدرجةٍ أكبر خلفاءه خلال صراعهم على السلطة، استحضروا مبدأي الحرية، والاستقلالية، بل والديمقراطية، خلال سعيهم للحصول على دعم رعاياهم عن طريق وعدهم بالحق في العيش تحت مظلة قوانينهم الخاصة وآلهتهم القديمة، متحررين من نير الجزية والحاميات الاستعمارية. لكن لو مثَّل هذا التماسًا للقيم القديمة الشديدة الخصوصية لدولة المدينة المستقلة، فإن فكرة الإسكندر (المفترضة) عن الدولة الكوزموبوليتانية ربما كان مقصودًا منها نقل تلك المبادئ السياسية والولاءات القديمة من دولة المدينة إلى الدولة الإمبراطورية الشاملة الكبرى، مع تجريد المواطنة من ساحتها السياسية والاستعاضة عن المواطنة النشطة بعضوية سلبية في مجتمعٍ كوزموبوليتاني عالمي. لو كان الإسكندر فكَّر فعلاً من هذا المنظور الكوزموبوليتاني، فمن شأن استخدامه أن يكون أيديولوجيًّا في غايته بالأساس، كي يصف ويبرر وجود الإمبراطورية بل ومحاولتها قمع السياسة، مع أنها لم تكن ناجحة تمامًا في ذلك.

لكن بصرف النظر عن غايتها الأيديولوجية، فإن الفكرة الكوزموبوليتانية كانت تُعبِّر في حقيقة الأمر عن واقعٍ تاريخي؛ إذ لم تحل الإمبراطورية – التي إن لم تكن "نظامًا عالميًّا" فقد كانت بالتأكيد وحدة أوسع بكثيرٍ على النطاق الجغرافي – محل دولة المدينة وحسب، بل تألفت الإمبراطورية التي أسَّسها الإسكندر كذلك من شعوب شديدة التنوع توحَّدت تحت راية الحُكم المقدوني. وبينما كانت الثقافة الإغريقية منتشرة بالفعل في عالم البحر المتوسط قبل غزو الإسكندر، فإنه استخدم عامدًا استراتيجية فرض الصبغة الهلينستية على الشعوب التابعة له كأداةٍ لفرض

السيطرة. وقد ظهر المبدأ الكوزموبوليتاني جليًّا أحيانًا في القمع القسري للاختلاف، وكذلك أيضًا في تشجيع التمازج والتزاوج بين الأعراق المختلفة، مع ظهور طوائف دينية ليست مقيَّدة بحدود جغرافية بدلاً من الطوائف المدنية والقبلية الشديدة الخصوصية، وفوق كل شيء في الهيمنة الموحَّدة للغة والثقافة اليونانيتين. أيضًا كانت زيادة العلاقات التجارية بين مدن الإمبراطورية عاملاً رئيسيًّا في تعزيز الفكرة الكوزموبوليتانية. فقد تحسَّن النقل والاتصال بفضل الطرق الجديدة، وفُرضت عملة محل قَبول واسع، وصارت اليونانيةُ اللغةَ التجاريةَ الرئيسيةَ من ماساليا (مرسيليا الحديثة) إلى تخوم الهند.

لكن بصورةٍ عامة، كانت الكوزموبوليتانية الهلينستية تعني إضفاء الصبغة الهلينستية على النُّخب المحلية. كانت الشعوب المقدونية واليونانية، إلى جانب النخب المحلية المتحدثة باليونانية، تميل إلى البقاء بمنأًى عن الرعايا الذين كان عملهم يدعم هذه النخب، ولم يكن متاحًا للطبقات الدنيا، لو أنها كانت تتحدث اليونانية من الأساس (أو، على الأقل، الصورة الشعبية المبسطة التي من شأنها أن تصير لغة "العهد الجديد") إلا فرصة بسيطة للاطِّلاع على أمجاد الثقافة اليونانية. من شأن آليةٍ مشابهةٍ أن تعمل في الإمبراطورية الرومانية، التي كانت بحلول عام ٣٠ق.م تضم فعليًّا نصف العالم "الهلينستي" سابقًا. اعتمد الحُكم الروماني أيضًا على النقل الثقافي وعلى ولاء الطبقات الأرستقراطية المحلية التي اصطبغت بالصبغة الرومانية. وتمامًا مثلما عرَّف الإسكندر حُكمه الإمبراطوري بأنه حُكم كوزموبوليتاني، فإن فكرة الدولة الكوزموبوليتانية من شأنها أن تُترجَم إلى الإمبراطورية الرومانية "العالمية" وكذلك، فوق كل شيء، إلى المسيحية، أي "الكنيسة العالمية" ("الكاثوليكية" حرفيًّا).

هذا الشكل للحُكم الإمبراطوري من خلال الطبقات الأرستقراطية المحلية مكَّن الإسكندر، والرومان من بعده، من بسط هيمنته على إمبراطورية مترامية

الأطراف دون وجود دولة إمبراطورية ضخمة. وفي هذا الجانب، تعارضت الإمبراطوريتان الهلينستية والرومانية تعارضًا صارخًا مع الحضارات الإمبراطورية الأخرى مثل الحضارة الصينية، التي كانت دُولها الإمبراطورية تسيطر على نحوٍ مباشرٍ أكثر على رعاياها، عن طريق بيروقراطيات إمبراطورية أكبر بكثير. كان هذا أيضًا يعني أن الإمبراطورية "الكوزموبوليتانية" حفظت بصورةٍ ما شكل دولة المدينة الإغريقية، أو أعادت إحياءه. كانت المدن الجديرة بالثقة يُسمَح لها بدرجةٍ من الحُكم الذاتي المحلي، وأسس الإسكندر مدنًا (عادة ما كانت تُسمَّى "الإسكندرية"، كمدينة الإسكندرية الشهيرة في مصر) في المناطق المختلفة التي كان يسيطر عليها، وسُمح لهذه المدن بدرجةٍ من الاستقلالية وفرْض قوانين خاصة بها، رغم أنها كانت تابعةً بوضوحٍ للحُكم الإمبراطوري.

بعد وفاة الإسكندر، وبينما تفتتت إمبراطوريته إلى ممالك مقدونية أو أنتيجونية، وسلوقية ومصرية، لعبت فكرة أن يحكم الملك عبر وسيطٍ من الكيانات المحلية البلدية دورًا مهمًّا على نحوٍ خاصٍّ في صراع السلطة الذي دار حول الممالك المتوارثة.[١] وعلى أقل تقدير، لعب المبدآن القديمان لدولة المدينة، الحرية والاستقلالية، دورًا دعائيًّا مفيدًا، مع أنه كانت هناك حالات أطيح فيها، بمساعدة منافس استعماري أو آخر، بالأوليجاركيات الراسخة، كما في حالة أنتيباتر، لمصلحة "الديمقراطية". ربما لم يَرْقَ الواقع إلى مستوى اللغة الخطابية، لكن الثقافة الإغريقية القديمة لدولة المدينة، بل وحتى تلك الخاصة بالديمقراطية، كانت راسخةً بعمقٍ لدرجة أنه لم يكن من المرجَّح لأي أيديولوجية استعمارية أن تنجح من دون اللجوء إليها. ومنذ ذلك الحين فصاعدًا استمرَّت هذه الاستراتيجية في البقاء، حتى لو كان ذلك بصورةٍ خطابيةٍ فقط، بوصفها سبيلاً للحفاظ على

(١) انظر Eric S. Gruen, The Hellenistic World and the Coming of Rome (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1984), Vol. 1, esp. Ch. 4.

العلاقات الودية بين المَلَكيات والمدن، أو كمسوغٍ للحرب، أو كشكلٍ من أشكال اللغة الدبلوماسية لوصف علاقات الهيمنة التي تجمع بين القوى القوية والضعيفة.(١)

لكن رغم "الكوزموبوليتانية" التي اتّسمت بها الحقبة "الهلينستية"، التي تبدأ عمومًا من حياة الإسكندر وحتى أواخر القرن الثاني قبل الميلاد، فإنها كانت حقبة أزمات سياسية واجتماعية؛ فقد فاقمت فتوحات الإسكندر والصراعات على السلطة التي أعقبت وفاته حدةَ القلاقل الاجتماعية والسياسية الموجودة في العالم الإغريقي. وقد أدّت الحالة المتزايدة السوء للفقراء، والأعداد المتزايدة من الأشخاص عديمي الأرض، إلى مطالباتٍ بإعادة توزيع الأرض وإلغاء الديون، وأثارت صراعاتٍ اجتماعية، بل وثوراتٍ اجتماعية، وُصفت بأنها "إحدى العمليات التاريخية العظيمة في اليونان الهلينستية".(٢) وهذا الاضطراب الاجتماعي، الذي تجسَّد على نحوٍ محتومٍ على صورة تغيرات جذرية على الساحة السياسية وصراعات بين أنصار الديمقراطية والأوليجاركيين، اشتدت حدته في ظل تنافُس الممالك الوارثة على النفوذ في المناطق التي كانت تشغلها إمبراطورية الإسكندر عن طريق إدارة تلك العداوات السياسية والاجتماعية الدائمة الحضور والسعي إلى تنصيب حكومات صديقة أو تعزيزها. ومن قبيل المفارقة أن أسبرطة، التي ظلت دولة مدينة قوية ومستقلة، كانت أيضًا مسرحًا لثورة بارزة على نحوٍ خاصٍّ في القرن الثالث قبل الميلاد تحت حُكم المَلِكَين أجيس الرابع وكليومينس الثالث، اللذين أرسيا إصلاحاتٍ تتعلق بالأرض، وألغيا الديون وبسطا نطاق المواطنة استنادًا إلى مفاهيم متطرفة نوعًا ما عن المساواة. وقد تسبَّب ذلك في إقضاض مضاجع الطبقات ذات الأملاك في كل أرجاء المدن اليونانية. خشيَت هذه المدن الاضطراب الاجتماعي

---

(١) المصدر السابق ص ١٥٦.

(٢) انظر A. Fuks, „Social Revolution in Greece in the Hellenistic Age5, La Parola del Passato 111 (1966), p. 441, quoted in Andrew Erskine, The Hellenistic Stoa: Political Thought and Action (Ithaca: Cornell University Press, 1990), p. 36.

والإصلاحات بالداخل أكثر مما خشيَت الهيمنة المقدونية؛ ومن ثَمَّ فقد اتحدت مع المقدونيين، وفي النهاية هُزمت أسبرطة. ويشكل الاضطراب المتغلغل، والخوف الذي ألقاه في نفوس الطبقات ذات الأملاك، الخلفية التي باشر في ظلها المفكرون الهلينستيون مشروعاتهم الفلسفية.

الفلسفة الهلينستية: الإبيقوريون والرواقيون

ظلت الفلسفة الهلينستية مَدينةً دَينًا كبيرًا لماضيها الهليني،(*) لكن تغير موقعها بطرقٍ جذرية؛ فلم تُزَحْ أثينا وحسب من موقع الريادة الثقافية لصالح كلٍّ من الإسكندرية وبيرجامون، بمكتبتيهما العظيمتين، ولكن كان لزامًا على الفلسفة أيضًا أن تُكيف نفسها مع واقع إمبراطوري جديد. ولو أمكن لنا الحديث عن النظرية السياسية في هذه الحقبة، فإن موضوعها الأساسي لم يَعد دولة المدينة التي عاش بها أفلاطون وأرسطو.

بطبيعة الحال، اقتضت الدولة الكوزموبوليتانية الهلينستية وجود دولة المدينة مسبقًا. وهذا صحيح ليس فقط بمعنًى لغويٍّ خالص، بل أيضًا بمعنى أن الفكرة الكوزموبوليتانية امتصَّت وكيَّفت الأفكار الرئيسية التي ظهرت من حياة دولة المدينة: أفكارًا على غرار القانون والحرية والاستقلالية، ومبادئ المواطنة والمجتمع المدني، بل ومفهوم المساواة أمام القانون أيضًا. بل إنه من الممكن القول

(*) يرى عدد من المؤرخين أن الحضارة الإغريقية تنقسم إلى مرحلتين؛ الأولى هي الحقبة الهلينية، أي المرحلة اليونانية البحتة التي شهدت ذروة الفكر والعلوم والفلسفة الإغريقية إبان مجد أثينا. أما المرحلة الثانية، الحقبة الهلينستية، فتبدأ مع وفاة الإسكندر الأكبر واستمرَّت نحو ٢٠٠ سنة في اليونان ونحو ٣٠٠ سنة في الشرق الأوسط، وانتهت مع الغزو الروماني لقلب اليونان في عام ١٤٦ق.م أو مع الهزيمة الحاسمة لآخر دولةٍ من ملوك طوائف الإسكندر بعد معركة أكتيوم عام ٣١ق.م. وقد اشتملت على بلاد اليونان والممالك الشرقية بعد غزو الإسكندر لها (المترجم).

بأنه لو كان لدى الإسكندر، أو خلفائه أو أولئك الذين عاشوا تحت حُكمهم، أي فكرة منهجية عن "الإمبراطورية" على الإطلاق، فإن فكرة "الدولة" الإمبراطورية لم تلعب فيها سوى دور بسيط للغاية. فالفكرة الرئيسية للدولة التي تَعيَّن على الحُكام الهلينستيين التعاطي معها كانت التصوُّر القديم لدولة المدينة بوصفها مجتمعًا من المواطنين. وقد تذبذبت اللغة الخطابية الإمبراطورية، بل والواقع الإمبراطوري بدرجةٍ ما، بين تصوُّرٍ للإمبراطورية بوصفها مجموعةً من دول المدن، من ناحية، تسمح كلٌّ منها على الأقل بقدرٍ من الاستقلالية وتُحكَم بواسطة قوانينها الخاصة، وبين فكرة الدولة الكوزموبوليتانية بوصفها دولة عالمية، تتسم بالاستقلالية على نطاقٍ أوسع، من ناحيةٍ أخرى.

أنتجت الحقبة الهلينستية نظرياتٍ عن الحُكم الملكي، خاصةً بغية إضفاء الشرعية على الممالك الثلاث التي خلفت الإسكندر، وتَعيَّن الاعتماد لا محالة على فكرة المَلَكية المطلقة كي تلعب دورًا أكبر من ذلك الذي لعبته في عصر دول المدن الحرة، وإن كان ذلك لدعم مطالبات الحُكم الصادرة من حُكامٍ بعينهم. وقد عكست أهمية المَلَكية في النظرية السياسية فيما بعد العصر اليوناني الكلاسيكي – في واقع الأمر – تدهور حال دولة المدينة والمجتمع المدني. وقد أدَّى هذا إلى ظهور أعمالٍ مكتوبةٍ عن الحُكم الملكي المثالي، لم يكن لها نظير في الثقافة اليونانية الكلاسيكية، واعتمدت على الأفكار الفارسية والمصرية وتلك الواردة من بلاد الرافدين، علاوةً على تقاليد إغريقية تعود إلى عصر هوميروس، إلى جانب نزعةٍ إلى تأليه الملوك.

بَيْدَ أن التصوُّرات الهلينستية للحُكم الملكي لم تفصل نفسها بالكامل قط عن دولة المدينة، على الأقل بمعنى أنها كانت ملزمة بمواجهة التراث الثقافي والأيديولوجي لدولة المدينة ومبادئها المدنية؛ لذا، على سبيل المثال، إحدى أهم الأفكار التي نبعت من النظرية الهلينستية عن الحُكم الملكي كانت فكرة الملك

بوصفه "قانونًا حيًّا" (**nomos empsycbos** أو باللاتينية: **lex animate**)، وهي الفكرة التي انتقلت إلى الغرب القروسطي عبر الإمبراطورية الرومانية في "قانون جستنيان". إن فكرة الملك بوصفه "قانونًا حيًّا" تشترك في أوجهٍ كثيرةٍ مع إعادة تعريف أفلاطون لكلٍّ من القانون ورجل الدولة، كما ترتبط بدولة المدينة بالطريقة عينها تقريبًا. كما رأينا، ذهب أفلاطون إلى أن القانون بمعناه الأثيني التقليدي يتعارض مع المهارة الحرَفية، **techne**، الخاصة برجل الدولة، ونَسَجَ تصورًا جديدًا لسيادة القانون يكون من شأنه أن يحاكيَ فن السياسة لا أن يعارضه. وقد أعاد أفلاطون تكييف مصطلح القانون عن طريق فصل سيادة القانون عن مجتمع المواطنين وتجسيده في رجل الدولة المَلَكي، الذي يجب عليه أن يمارس فنه نيابةً عن المجتمع، دون رقابةٍ من مجتمعٍ حاكمٍ لنفسه من المواطنين غير الخبراء. وقد حل الحُكم المطلق محل التقاليد المدنية لدولة المدينة الديمقراطية عن طريق تأليب هذه التقاليد على نفسها.

كانت هناك استجابات أخرى، أكثر إثمارًا من الناحية الفلسفية، تجاه التحوُّل من دولة المدينة إلى الإمبراطورية. فمع إفساح الهوية المدنية والوكالة المجالَ أمام طرق أخرى للوجود في عالم اجتماعي، انشغل فلاسفة أمثال الإبيقوريين والرواقيين بالنظام السياسي بدرجةٍ أقل من انشغالهم بموضع الفرد داخل الكون. ويقال أحيانًا، في واقع الأمر؛ إن صورة من الفردانية تميز الابتعاد العظيم للفلسفة الهلينستية عن سابقتها الهلينية. وبينما يبدو أن هذا الحُكم يهمل دور الاجتماع البشري في العقائد الهلينستية، فمن الصحيح على نحوٍ مؤكدٍ أن هؤلاء الفلاسفة كانوا ينظرون إلى دواخلهم بطريقةٍ لم يُقدِم عليها سابقوهم من قبلُ قط.

في الوقت عينه، حتى هذا الفرد الناظر إلى داخله كانت له جذور في دولة المدينة. فالفلسفة الرواقية والإبيقورية، بطريقتيهما المختلفتين، كانتا تستجيبان للأسئلة التي أثارتها بقوة خاصة حياةُ دولة المدينة. في الفصل السابق اقترحت أن

الصراع والنقاش اللذين ميَّزا دولة المدينة، الخبرة المباشرة لتشكيل ظروف الحياة اليومية والاتفاقات الاجتماعية، التحدي المستمر للعلاقات والقيم السياسية السائدة؛ كانا يعنيان المواجهة، بطرقٍ ودرجاتٍ غير مسبوقة، مع مشكلات الوكالة والمسئولية الإنسانيتين. لقد كان الوجدان المدني واثقًا في إمكانات الوكالة البشرية، كما كان في الوقت ذاته متقلقلاً بشأن الشكوك والأخطار والمسئوليات المرتبطة بها. وتبدو الفلسفتان الرواقية والإبيقورية وكأنهما تستمدان شخصيتيهما المتمايزتين من مواجهة مع مباهج ومخاوف الاستقلالية وتقرير المصير، وجدان المواطن، لكن الآن في غياب دولة المدينة. وقد يكون من قبيل المبالغة القول بأن الفرد في الفلسفة الهلينستية، بصورةٍ أو بأخرى، كان صورة منطوية على ذاتها من المواطن النشط، لكن ديناميكية هذه الروح المستبطنة تحمل بكل تأكيدٍ سمة النشاط المدني.

ومع ذلك، يظل من الصحيح أن هذه الحقبة تتميَّز بتصوُّرٍ للوكالة البشرية وإمكانات الفعل البشري لم يعد يجعل دولة المدينة ميدانه الرئيسي. ومن الممكن أن نقرأ الفلسفة الرواقية والإبيقورية بوصفها استجابات سياسية، بصورةٍ أو بأخرى، لاضمحلال دولة المدينة أو لحالة عدم اليقين والاضطراب التي كانت سائدة في تلك الأوقات. ومن الصحيح على نحوٍ مؤكدٍ أنه بينما أفسحت دولة المدينة المجال للإمبراطورية، تغيرت الساحة الرئيسية للتفكير الفلسفي. لقد انحسر مجال الفعل والتداول المدنيين، وهو ما أبرز الإنسان الفرد عند أحد طرفَي النقيض - الإبيقورية على الأخص - والنظام الكوني للدولة الكوزموبوليتانية على الطرف المقابل، خاصةً كما تَصوَّرها الرواقيون. ورغم أنه كان هناك بالتأكيد مكان داخل الرواقية، خاصةً في صورتها الرومانية اللاحقة، للواجب المدني والنشاط السياسي، فإن كلتا هاتين المدرستين الهلينستيتين الرئيسيتين وضعتا السعادة البشرية ليس في دولة المدينة بل في الموارد الداخلية للفرد. في حالة الإبيقورية، كان التحوُّل بعيدًا عن السياسة واضحًا لا لبس فيه. أما في حالة الرواقية فالوضع أكثر تعقيدًا بدرجةٍ ما، وسوف نستكشف بعد قليلٍ تعقيدات الأمر (مع الوضع في الاعتبار على الدوام

أنه لم يصلنا من أعمالهم إلا القليل للغاية، وهو ما ينطبق أيضًا على أعمال الفلاسفة الهلينستيين بصورةٍ عامة).

وُلد إبيقور في ساموس عام ٣٤١ق.م، وكان ابنًا لأبوين أثينيين. عاش إبيقور على نحوٍ مباشرٍ تبعات الغزوات المقدونية حين أُخرج المستوطنون الأثينيون، بعد وفاة الإسكندر، من ساموس على يد بيرديكاس، الوصي على العرش الإمبراطوري. وفي نهاية المطاف استقرّ إبيقور في أثينا عام ٣٠٦ ق.م، حيث أسس مدرسة اشتق منها تقليدًا فلسفيًّا ظل محتفظًا بشعبيته وبتأثيره لما يقارب ستة قرون. لم يصلنا من أعماله إلا أجزاء قليلة أو على صورة كلمات منقولة على لسان أتباعه. وأهم الأعمال الإبيقورية الباقية إلى الآن هي قصيدة لوكريتيوس (الذي لا نعرف الكثير عن حياته) الملحمية بعنوان "عن طبيعة الأشياء"، أو ***De Rerum Natura***، والمكتوبة في زمنٍ لاحق، في منتصف القرن الأول قبل الميلاد، في زمن روما الجمهورية.

في نظر إبيقور وأتباعه الخير الأسمى، بل وغاية الحياة، هو المتعة (وإن لم يكن بالمعنى التلذُّذي الذي يُنسَب عادة إلى الإبيقوريين) وتجنُّب الألم. وفوق كل شيء، تتطلب السعادة السلام الذي يأتي من غياب الخوف، وهذا يعني تحديدًا الخوف من الموت والحياة الأخرى. فإذا كانت هناك غاية واحدة طاغية في الفلسفة الإبيقورية وتصوُّرها للطبيعة، فهي نبذ مثل هذه المخاوف، وهو ما يتطلب التحرُّر من الدِّين. يتضمن هذا تفسيرًا للعمليات الطبيعية دون إقحام أي قوًى إلهيةٍ أو خارقةٍ للطبيعة، اعتمادًا على تصوُّر للأجساد المادية المؤلَّفة من ذرات، وتفسيرًا للنفس البشرية من منظور الأحاسيس المولدة ماديًّا والتي تُعد، إجمالاً، مصدر المعرفة. تتمثَّل تبعات هذه المادية في أن الموت يجب عدم الخوف منه؛ لأنه يعني الفناء التام. ولم يحدث في أي مكانٍ قط، أو في أي وقتٍ من التاريخ، أن عُرضت هذه الفكرة بمثل الوضوح الذي عُرضت به في قصيدة لوكريتيوس ***De Rerum***

Natura. بَيْدَ أن النزعة المادية للإبيقورية وتركيزها الواضح على مباهج هذه الحياة (الفكرية مثل المادية، بل والفكرية بدرجةٍ أكبر) لم يتم التعبير عنها في تصوُّر لتقرير المصير البشري عبر وسيط دولة المدينة الحاكمة لذاتها. فلم تكن فكرتها الرئيسية حياة المواطن، بل خبرة وأخلاقيات الإنسان الفرد، وأسمى رابطة تجمع الأفراد لم تكن الرابطة المدنية بل الصداقة الشخصية.

في الوقت عينه، بينما أوجد التحوُّل من دولة المدينة إلى الإمبراطورية دافعًا قويًّا للانسحاب غير المكترث بالسياسة، نحن بحاجةٍ إلى تذكُّر أن الفلاسفة الهلينستيين كانوا يكتبون في زمنٍ خيَّم عليه شبح الحرب والاضطراب الاجتماعي، خاصةً حين تحوَّلت الصراعات بين الطبقات أو بين أنصار الديمقراطية والأوليجاركيين، في عددٍ من دول المدن، إلى صراعاتٍ إمبراطوريةٍ على السلطة. بالتأكيد شجَّع الحراك الاجتماعي وعدم الاستقرار السياسي البحث عن السلوى في زراعة المرء حديقته الخاصة، بَيْدَ أنهما منحا أولوية جديدة لمسائل النظام والتراتبية والهيمنة والتبعية. وقد استجاب الفلاسفة الرواقيون تحديدًا بطرقٍ تختلف كثيرًا عن طرق الفيلسوفين العظيمَين السابقَين لهم، أفلاطون وأرسطو، ومعارضة لهما على نحوٍ مقصود.

يُنسَب تأسيس الرواقية إلى زينون الفينيقي (٣٣٣-٢٦٤ق.م)، بَيْدَ أن هذه المدرسة مرَّت بتغيرات عديدة مهمة بعد تأسيسها وتُقَسَّم عادةً إلى ثلاث حقب: القديمة والمتوسطة والمتأخرة، أو الرواقية الرومانية. لم يصلنا من المراحل المبكرة إلا شذرات يسيرة من الكتابات، لكن الأعمال الوحيدة المكتملة التي تنتمي إلى المرحلة الرومانية المتأخرة هي أعمال سينيكا (٤ق.م-٦٥م)، وإبكتيتوس (نحو ٥٥-١٣٥م) والإمبراطور ماركوس أوريليوس (١٢١-١٩٠م)، والمكرسة عمومًا للأخلاق. وفقط من شذرات يسيرة أو من عملية إعادة بناء جرت على يد مفكرين لاحقين يمكننا أن نرسم ما يبدو كصورةٍ متسقة للأفكار المعرفية-المنطقية والعالمية

للرواقيين المبكرين. وما يمكن قوله بدرجةٍ من الثقة هو أن الفلسفة الرواقية شهدت تحولاتٍ عظيمةً مع انقضاء الحقبة الهلينستية وهيمنة الإمبراطورية الرومانية وبدأ الفلاسفة الاستجابة لاحتياجات النُخَب الرومانية. ولا شك أن تَحوُّلاً مهمًّا حدث في وقتٍ ما بين زينون وبين رواقيي الحقبة المتوسطة، بانتيوس (١٨٥/١٨٠–١١٠/١٠٨) وبوسيدونيوس (١٣٥–١٥١) الذين رغم أصولهم اليونانية قضَوْا بعض الوقت في روما، وكانوا جميعًا على اتصالٍ بالنخب الرومانية ودعموا الحُكم الروماني الإمبراطوري.

شأن الإبيقورية، الرواقية معنية فوق كل شيءٍ بأخلاقيات الفردِ وسعادته. إن ضبط النفس، بل ونكران الذات، المنسوبين إلى "الرواقية"، والتطلع إلى الخلاص من الأهواء التي تُسبب تعاسة الإنسان والتأكيد على المباهج الداخلية للروح، كلها أمور قد تبدو وكأنها تدعو إلى الانسحاب من الحياة السياسية تمامًا. ورغم أن الحياة المدنية لعبت دون شكٍّ دورًا مهمًّا في الفلسفة الأخلاقية للرواقية، على الأقل في بعضٍ من صورها، فإن الكوزموبوليتانية الرواقية، بكل تأكيدها على الروابط العالمية للبشرية في مقابل كل الدقائق الاجتماعية والسياسية، قد تبدو أن لها صبغةً سياسية. وهناك، على أي حال، الكثير مما يمكن أن يقال في صالح القراءة الأكثر سياسيةً لما كان الرواقيون يقصدونه، رغم أن تعاليمهم متوافقة مع طيفٍ واسعٍ بدرجةٍ كبيرةٍ من التوجهات السياسية.

العمل السياسي الأهم في حقبة الرواقية المبكرة هو عمل زينون "الجمهورية"، والذي يمكن فقط إعادة بنائه على أساس التعليقات التي خلفها منتقدوه وخلفاؤه. وُلد زينون في كريتيوم بقبرص، وكان ابنًا لتاجر، ويبدو أنه عمل تاجرًا إلى أن أكمل دراسته مع الفيلسوف الكلبي كراتيس، وبعد ذلك أسس مدرسته الخاصة، "الرواق"، والمسماة على اسم "رواق بويكيلي"، ذلك الرواق المطلي في أثينا، حيث كان يُدرِّس. وقد رسم عملُه "الجمهورية" صورة لدولة مدينة مثالية تفتقر

إلى المؤسسات المعتادة الموجودة في دولة المدينة الحقيقية، مثل المحاكم والمدارس والمعابد والملكية والنقود، وتعتمد في تماسكها بالكامل على العلاقات المتناغمة بين الأفراد الفاضلين. من ناحية، وُصفت هذه الصورة بأنها محض خيالٍ منحرف، تَعرِض مَثَلاً خياليًّا بالكامل، بل وعابثًا، لا يمكن أخذه على محمل الجد. ومن ناحيةٍ أخرى، فُسِّرَت هذه الصورة بوصفها نقدًا ثوريًّا ناضجًا للحقائق الاجتماعية والسياسية المعاصرة،؛ بحيث تزيل من الجمهورية المثالية كل أوجُه الجور ومصادر الصراع التي تبتلي الدول القائمة؛ بحيث لا تقصر سكانها فقط على الرجال الفاضلين، بل تزيل كل مصادر عدم المساواة والسيطرة والخضوع القائمة، وذلك في معارضة مباشرة لـ "جمهورية" أفلاطون.

بصرف النظر عما كان يقصده زينون في محاورته السياسية، ثَمَّةَ أسئلة جوهرية يجب توجيهها عن النظرية الرواقية لكلٍّ من المعرفة وعلم النفس وعلم الكونيات، ورغم أن تبعاتها السياسية ليست واضحةً ضمنًا، فإن بمقدورنا محاولة سبر أغوارها. في قلب المذهب الرواقي تقبع فكرة العقل، ***Logos***، ذلك العقل الكُلِّي الشامل لنظامٍ كونيٍّ إلهي، المبدأ الديناميكي في الطبيعة المادية. إن الكون موحَّد بالكامل، وعلى النقيض الصارخ من ثنائية أفلاطون الخاصة بعالمَي المُثُل والحواس، العقلاني وغير العقلاني، الجسد والفكر، لا يوجد في الفلسفة الرواقية – على الأقل في صورتها الأصلية – أي فصلٍ بين العقل والمادة. فالعقل يتغلغل في كل الأشياء المادية، بينما يُوَحَّد الكون بواسطة المبدأ الديناميكي للعقل الكوني الكُلِّي، ***logos***، الذي يُحرِّك الكون ويحافظ على وحدته في الوقت ذاته. يتقاسم العقل البشري جزءًا من هذا العقل الكوني، وهو فعليًّا عقل ذو مَلَكاتٍ عالمية أو إلهية. من الناحية المعرفية يعني هذا أن الإحساس والإدراك البشريين، اللذين يملكان مُدخلاً مباشرًا للواقع، يعدان أسسًا موثوقًا بها للمعرفة، وليس المصادر المنقوصة، على أفضل تقدير، المبنية على الرأي المحض، والتي يجب التمييز بينها وبين المعرفة الحقيقية التي لا يستطيع سوى العقل أن يصل إليها. يعني هذا أيضًا، بما

أنه لا يوجد انفصام بين العقل والجسد في علم النفس الرواقي، أن الفلسفة الرواقية تبتعد على نحوٍ جذريٍّ عن المبادئ التي يقوم عليها الفصل الأفلاطوني الجوهري بين العناصر الحاكمة والمحكومة.

التبعات الأخلاقية لهذه الواحدية الرواقية لها أهمية عظيمة، وإن كانت ليست جميعها واضحةً تمام الوضوح؛ فرغم أن كل الكائنات الحية والجمادات غير الحية تنتمي إلى النظام الكوني العقلاني، فإن البشر وحدهم يمتلكون القدرة العقلية على فهم الكون. في الوقت عينه، وللسبب عينه، تقترح الرواقية أن البشر قادرون على التصرُّف على نحوٍ مناقضٍ للعقل، أي بصورةٍ غير عقلانية. وبهذا المعنى يملك البشر حرية اختيار الفضيلة أو إنكارها. وإذا تصرَّف البشر ببساطةٍ دون وعيٍ أو بصورةٍ غير منطقيةٍ بما يتفق وقوانين الطبيعة، مثلما تفعل الحيوانات، سيكون من المستحيل الحديث عن الفضيلة البشرية. لكن الشخص العقلاني بحق – ومن ثَمَّ الفاضل – هو بحكم التعريف ذلك الشخص الذي لا يستطيع العيش إلا بما يتفق ومبدأ الطبيعة الكوني، الذي يجعل الروح الفردية تتوافق مع النظام الكوني الإلهي.

إن اقتراح وجود قانونٍ طبيعيٍّ ينطبق على البشر كافة، وفكرة وجود مجتمع بشري كوني يمكن تفهُّمهما بطرق مختلفة وبتأثيرات أخلاقية وسياسية مختلفة؛ ففكرة وجود مجتمع عالمي، خاضع لقانون كوني شامل، يمكن تفهُّمها بوصفها مشورة وجدان كوني، لكن يمكنها أيضًا أن تدعم صرامةً أخلاقية قاسية. بإمكانها أن تدعم تحقيق مبادئ المساواة العميقة، لكن يمكنها أيضًا – كما رأينا – أن تُستخدَم في تبرير وجود الإمبراطورية. إن فكرة وجود مساواة طبيعية متسامية، تعزو إلى البشر كافةً وجود عقل مشترك، يمكن استخدامها في دعم المساواة الاجتماعية والسياسية، بل وحتى مساواة النساء بالرجال، وإنكار العبودية. بَيْدَ أنها تُعَد أيضًا تبريرًا لقَبول عدم المساواة في العالم المادي، بينما تُحيل المساواة إلى عالمٍ أعلى من نوعٍ ما، وهو ما يترك التراتبيات الاجتماعية والسياسية القائمة دون

مساس. وهذا، كما سنرى، كان بالتأكيد تأثيرَ النفوذ الرواقي في روما وكذلك تأثيره في النظرية السياسية لشيشرون على سبيل المثال. كما سيجد سبيله أيضًا إلى المسيحية.

ربما نستطيع الحصول على نظرةٍ أعمق داخل التبعات السياسية لمذهب الرواقيين إذا تدبَّرنا منشأ فلسفتهم، كما أدركوها هم ذاتهم. سوف يتطلب هذا منا العودة بالزمن في تاريخ الفلسفة الإغريقية، فيما وراء العصر الكلاسيكي لأفلاطون وأرسطو. ففي رفضهم ثنائية أفلاطون وأرسطو، يزعم الرواقيون أنهم يعودون إلى عصر ما قبل سقراط، وإلى هرقليطس (٥٣٥-٤٧٥ق.م) تحديدًا. إن هرقليطس أول مفكر يُعرف عنه أنه منح معنًى ميتافيزيقيًّا لكلمة العقل، ***logos***، وهي كلمة واسعة النطاق تستخدم عادة للإشارة إلى كل شيءٍ من الكلمة المكتوبة أو المنطوقة إلى الفكر والرأي والقياس والتناسُب وحقيقة المادة وتفسير شيءٍ ما والمنطق السليم وهكذا دواليك. أيضًا نُسب إليه فضل أول استخدام فلسفي معروف لكلمة الكون، ***cosmos***، للإشارة إلى نظام العالم. الشذرات المتبقية من أفكاره لا تزال محل خلاف، ولا يستطيع المُعلقون الاتفاق على ما إذا كان العقل الكوني الذي منح النظام للكون له تداعيات معرفية بالنسبة إليه مثلما سيكون له تداعيات بالنسبة إلى الرواقيين من بعده. والمهم على الأرجح أنه استخدم المصطلح المطبَّق عمومًا على الكلمة أو الفكر أو العقل البشري كي يشير إلى المبدأ الكلي الخاص بالنظام الكوني، ويبدو منطقيًّا افتراض أنه لو كان العقل يمثل كلاً من النظام الكوني والذكاء البشري، فسيكون لهذا تبعات بشأن إمكانات المعرفة البشرية. ومع ذلك، من الممكن أن يكون الرواقيون قد خرجوا بهذه التداعيات المعرفية من أجل أغراضهم الخاصة وحسب؛ فهرقليطس، الذي عبَّر في أكثر من موضعٍ عن ازدرائه للكثرة الجاهلة، لم يكن من المرجح أن يتقبَّل التبعات المساواتية للعقلية الرواقية. إن "العقل" في نظره كان بالتأكيد عقلاً مشتركًا، لكن مشكلة معظم البشر، في رأيه، هي أنهم يعيشون وهم يجهلون ما هو مشترك حقًّا، كما لو كانوا يعيشون وفق حكمة

خاصة تخصهم وحدهم. ومن الممكن، في ظل معارضتهم للعقائد الأفلاطونيـــة، أن يكون الرواقيون قد استحضروا سلطة هرقليطس لا لأنهم كانوا يرغبون في إعـــادة إنتاج آرائه على نحوٍ أمين، بل تحديدًا بسبب اعتراضات أفلاطـــون علـــى أفكـــار هرقليطس، ذلك الفيلسوف العظيم من عصر ما قبل سقراط.

ما الذي يمكننا إذًا أن نتعلمه من اعتراضات أفلاطون؟ باديء ذي بدء، تتعلق هذه الاعتراضات بفكرتين مترابطتين لهما دور محوري في فلـــسفة هـــرقليطس؛ الأولى هي أن كل شيء في حركة دائمة، بحيث إنه بينما يكـــون الكـــون مطيعًـــا للقانون، فإن مبدأه العامل هو قانون للتغير. والثانية أن النظام الكوني مؤلَّـــف مـــن متقابلات في حالة تعارض، أي تناغُم للمتقابلات، بحيث يكون الصراع والحـــرب هما المبدأ العامِ للطبيعة. في نظر أفلاطون، لا يترك تصوُّر هرقليطس للكـــون أي مساحةٍ للفصل بين التغير الثابت للصيرورة والوجود الدائم للكينونـــة، أو للتمييـــز الجوهري بين المعرفة والرأي والمستويَين المتمايزَين للواقع المتـــوافقَين معهمـــا. أيضًا لم يوافق أفلاطون على نقد هرقليطس لفيثـــاغورس. يـــرى هـــرقليطس أن فيثاغورس يُمثِّل تحديدًا فكرة السلام والتناغُم الكونيَّين التي كان يعارضها هو، بينما رأى أفلاطون أن فيثاغورس لخص عالم الوجود الحقيقي العديم الحركـــة والمتـــسم بالنظام. بل إن أرسطو (الذي لا يستطيع التسامح مع ما اعتبره انتهاكًا من جانـــب هرقليطس لمبدأ عدم التناقض: وحدة المتقابلات المقترحة من جانـــب هـــرقليطس القائلة بأن الأشياء، في عملية تدفُّق أو سيلان دائمة، متشابهة ومتباينة فـــي الوقـــت عينه) يقترح أن أفلاطون طوَّر مفهومه عن الصور المثالية اســـتجابةً لهـــرقليطس والعالم الذي لا يمكن سبر أغواره الذي نبع، حسبما يرى أفلاطون، من أفكار ذلـــك الفيلسوف من عصر ما قبل سقراط.

اختصارًا، لم يُقر هرقليطس بالثنائية التي من شأنها أن تُوحِّد بـــين نظريـــة أفلاطون عن المعرفة وبين نظريته السياسية. بَيْـــدَ أن هـــذا لا يترتـــب عليـــه أن

هرقليطس نفسه استقى النتائج الفلسفية من علم الكونيات الخاص به الذي عزاه أفلاطون إلى الواحدية الفلسفية. وعلى أي حال، رغم أننا لا نعرف الكثير عن تفضيلات هرقليطس السياسية، فإن الأدلة توحي بأنه كانت له ميول أرستقراطية. لكن من المرجَّح أن الاختلافات بين هرقليطس وأفلاطون لا تتعلق بمنطق المحاججة الفلسفية بقدر ما تتعلق بالتغيرات التاريخية التي شهدتها الفترة الفاصلة بينهما.

وُلد هرقليطس في مدينة أفسس، القريبة من مدينة ميليتوس الأيونية، حيث وُلد الفيلسوف الإغريقي أفلاطون. وكان يكتب على الأرجح خلال أواخر القرن السادس قبل الميلاد، قبل العصر الذهبي للديمقراطية الإغريقية. أما أفلاطون فكان يعيش، بطبيعة الحال، خلال العصر الذهبي للديمقراطية في أثينا، وحتى ما اعتبره مرحلتها المتدهورة، وكان مهووسًا بتبعاتها على ما كان يؤمن به. حين خرج هرقليطس بأفكاره عن الصراع الكوني، كانت إيونية، وميليتوس على الأخص، قد اجتازت للتوّ "بعض أقسى الصراعات المدنية خلال الحقبة العتيقة."[١] كان هناك نزاع حول السيطرة بين كلٍّ من الأثرياء (*Ploutis*) – وهم على الأرجح أولئك الذين جمعوا ثرواتهم من التجارة، نظرًا لأنه كان يُطلَق عليهم أيضًا البحارة الخالدون (*Aeinautai*) – وبين العمال اليدويين (*Cheiromachai*)، ثم "بعد ارتكاب عدد من الشنائع من كلا الجانبين على مدار جيلين"، سُوِّيَ الصراع على يد محكمين من مدينةٍ أخرى وضعوا السيطرة في أيدي مُلاك الأراضي، أو حسب تعبير هيرودوت:

> دَعَوا الشعب معًا ... وأعلنوا أنهم وضعوا الحُكم في أيدي أولئك الأشخاص الذين وُجدت أراضيهم مزروعة جيدًا؛ لأنهم رأوا أن من المرجح (كما قالوا) أن الأشخاص أنفسهم الذين أداروا شئونهم على نحوٍ طيبٍ من شأنهم بالمثل

---

(١) انظر Oswyn Murray, Early Greece (Glasgow: Fontana, 2nd edn, 1993), p. 233.

أن يديروا عمل الدولة على نحوٍ صائب. أما الميليتوسيين الآخرين الذين كانوا في الماضي على خلافٍ فقد وُضعوا تحت حُكم هؤلاء الرجال[١].

هل من قبيل الشطط افتراض أن تَصوُّر هرقليطس للنظام الكوني قد تشكَّل بفعل هذه الأحداث؟ مهما يكن، فثَمَّةَ توافق لافت للنظر بين الخبرة الاجتماعية الحديثة لميليتوس وبين فكرة الفيلسوف عن الصراع بوصفه المبدأ الكوني المحرك، والذي لا يُحَل بواسطة القمع الكامل لأحد الطرفين المتحاربين أو الآخر، بل عن طريق توازن في التوتر بينهما؛ وإن كان مع منح الأفضلية للطبقة ذات الأملاك. فمثلما يتشكَّل قوس الرامي بفعل التوتر الحادث بين القوس والوتر، وهو ما يعطي مظهر انعدام الحركة الخادع، ليس الاستقرار في المجتمع حالة من السكون، بل حالة متواصلة من التوتر بين المتقابلات الموضوعة في حالة توازنٍ عارض.

لكن حتى لو لم يربط هرقليطس نفسُه بين النظام الاجتماعي والنظام الكوني بهذه الطريقة تحديدًا، ما من شكٍّ كبيرٍ في أن أفلاطون فكَّر بهذه الطريقة. لكن بما أنه كان يكتب في أثينا الديمقراطية، لم يكن بوسعه تخيُّل الحل الميليتوسي للصراعات الاجتماعية الدائرة في أيامه. كانت أثينا قد مرَّت بالفعل منذ فترةٍ طويلة بنوعية التوازن التي سعى صولون، على سبيل المثال، إلى إرسائها. لقد مالت كفة التوازن منذ زمنٍ بعيدٍ بدرجةٍ أكبر مما ينبغي نحو العامة، ولم يعد بوسع أفلاطون أن يتصورَّ عملية تثبيت للتوتر تكون في صالح الأثرياء أو الطبقة الأرستقراطية. فقد تعين أن يكونوا تابعين على نحوٍ جلي. وفكرته عن الثبات الاجتماعي والسياسي كانت، دون أي تهاون، نظامًا من التراتبية العديمة الحركة، تكون فيها الطبقات الدنيا خاضعة تمام الخضوع للطبقات العليا.

حين أعاد الرواقيون إحياء فكرة العقل لهرقليطس، فإنهم فعلوا ذلك في معارضة واعية متعمَّدة لمبدأ النظام لأفلاطون، في وقتٍ بدا فيه خطر الملكية

---

(١) انظر Herodotus, The Persian Wars, transl. George Rawlinson, V29.

حقيقي لغاية، وكانت الطبقات المهيمنة تخشى بالتأكيد الثورة الاجتماعية. ورغم أنه لا يسعنا القول بأن الرواقيين المبكرين أوصَوْا بنظامٍ ديمقراطيٍّ علانية، فإنهم رفضوا مفهوم التناغم الأفلاطوني، الذي يعني اتفاقًا مبنيًّا على تراتبية صارمة. وقد كتب أحد المعلقين يقول: "في نظر زينون، لم يكن التناغم علاقةً بين الطبقات ليس لها أن تفلح، بل علاقة بين رجال حكماء أفراد، فقد كان مبنيًّا ليس على قمع العناصر المتمردة، والتي تُعد مصدرًا محتملاً للصراع، بل على غيابها."(١) إذا كان هذا المثل اليوتوبي فشل في مناصرة الديمقراطية، يكفي أنه حدد مصادر الصراع. وعلى أي حال، في النزاع المدني باليونان الهلينستية، كان من شأن فكرة زينون المقابلة لفكرة التناغم أن تكون جذابة بالتأكيد في نظر أنصار الديمقراطية، وأقل قبولاً بكثيرٍ في نظر خصومهم من تراتبية أفلاطون الصارمة.

ولهذا ليس من غير المنطقي التأكيد على الإمكانات الثورية للواحدية الكونية والنفسية والمعرفية للفلسفة الرواقية، على الأقل في صورتها الأصلية. وبينما من الممكن تفسيرها على أنها مذهب آخر معنيٌّ بعالم مثالي ليس له تبعات عملية على الحياة الاجتماعية اليومية، فإن مذهب العقل المتغلغل في كل شيءٍ يمكن أن تكون له بكل تأكيدٍ تبعات مساواتية؛ فالمبدأ القائل بأن الفضيلة، في الكون المتوحد، هي وحدة وأن البشر الذين يتشاركون جميعًا في العقل الإلهي أحرار ومتساوون، استُخدم بالتأكيد في دعم الرأي القائل بأن العبودية مناقضة للطبيعة، شأنها شأن عدم المساواة بين الرجال والنساء. من الممكن، بطبيعة الحال، تبرير الهيمنة والخضوع، وعدم المساواة في الطبقة والمكانة، أو العلاقة بين الحُكام والمحكومين، حتى في مواجهة عدم المساواة الطبيعية. وحتى أفلاطون نفسه دافع عن مبادئ الحُكم والإخضاع ليس استنادًا إلى عدم المساواة الطبيعية بقدر ما دافع عنها على أساس أن ثَمَّةَ مبدأً كونيًّا يفصل بين العناصر الحاكمة والمحكومة، بين العقل وغير

---

(١) انظر Erskine. op. citp. 31.

العقل، وأن الفصل الضروري للعمل في المجتمع سيعني على الدوام أن بعض الناس عقلانيون وغيرهم ليسوا كذلك. لكن يبدو معقولاً استقاء نتائج سياسية ثورية معينة من الفلسفة الرواقية، وإن كان هذا لأن الثنائية الأفلاطونية والأرسطية، التي رفضها الرواقيون أمثال زينون على نحوٍ متعمد، طبقت المبادئ عينها على نظرياتهما السياسية، مثلما طبقتها على نظرياتهما عن المعرفة والطبيعة.

من المهم أيضًا أن الرواقيين المتأخرين، خاصة أولئك المرتبطين بروما والذين كانوا مقتنعين بالإمبراطورية، بل وبالعبودية (وإن كان ذلك لأسباب براجماتية)، شعروا بأنهم مجبرون على تعديل الواحدية النفسية لسابقيهم. لقد عاد رواقيو الحقبة المتوسطة، أمثال بانتيوس وبوسيدونيوس، إلى المنظور الأفلاطوني والأرسطي للنفس. أما عن الرواقيين الرومان قلبًا وقالبًا فلم يهتموا إلا نادرًا بمثل هذه المسائل الجوهرية والفلسفية، وكانوا أكثر اهتمامًا بكثيرٍ بالأخلاق من منظورهم، دون أي أساس من النظريات المنهجية عن الكون والنفس.

تلخيصًا، إذًا، نقول: إن التداعيات الاجتماعية والسياسية للدراسة الكونية والنفسية والمعرفية الرواقية لا يسهل عمومًا قراءتها، وعلى أي حال تنوّعت مذاهبهم في ظروف تاريخية مختلفة؛ فحين رفض الرواقيون المبكرون الثنائية التي تخللت الدراسة الكونية والنفسية والمعرفية للسلفَين العظيمَين، أفلاطون وأرسطو، فإنه يبدو أيضًا أنهم أصدروا أحكامًا مقابلة عن العبودية والحرية والإمبراطورية. وحين تراجع الرواقيون المتأخرون عن المواقف الأكثر ثوريةً الخاصة بأسلافهم فقد كانوا يُكيِّفون أنفسهم مع حقائقَ اجتماعيةٍ وسياسيةٍ جديدة، أبرزها نهضة روما والنزعة المحافظة لطبقاتها الحاكمة.

صارت مخاطر المساواتية الرواقية ظاهرة على نحوٍ خاصٍّ في سياق الثورة الأسبرطية؛ فقد تسببت الانتصارات العسكرية التي تحققت على يد القائد المُصلح كليومينس، وعلى الأخص تدمير ميجالوبولي عام ٢٢٣ق.م، في إثارة جزع

الطبقات ذات الأملاك. ليس بوسعنا إلا أن نُخمِّن إلى أي مدًى ألْهمَ المذهب الرواقي هذه الثورة، لكن الفيلسوف الرواقي سفايروس البورسثيني، الذي كتب ورقة عن الدستور الأسبرطي، كان المعلم الخاص لكليومينس ويقال إنه ساعده في توطيد إصلاحاته(١). على أي حال، في المناخ السائد في ذلك الوقت، ليس مرجحًا أن تكون الطبقات ذات الأملاك قد رحبت بأي مبدأٍ من مبادئ المساواة الطبيعية أو العدالة الاجتماعية التي كانت تُقِر بعدم وجود اختلافات في الطبقة أو المكانة، أو بأي تحدٍّ للتراتبيات القائمة، أو بأي مذهب ربما يمثل تهديدًا للملكية (التي كانت تُعَد في نظر الرواقيين، على أي حال، بمنزلة تنظيم عُرفي وليس طبيعي، في كونٍ حيث كل الأشياء شائعة مشتركة)، حتى لو كان ذلك فقط عن طريق تعريف المِلكية على أنها مصدر النزاع وعدم الاستقرار. وفي أعقاب الثورة، ومع نهضة روما بطبقاتها الأرستقراطية المسيطرة وإمبراطوريتها المتنامية، ظهر تيار رواقي أكثر اتفاقًا مع العناصر الحاكمة.

بدت التهديدات المحيقة بالمِلكية أشدَّ إلحاحًا حين ظهر اثنان من الثوريين الرومان، الأَخَوان جراكوس، على الساحة بأفكارهما عن الإصلاح الزراعي وكذلك، على الأرجح، صورة ما من السيادة الشعبية. كانا يعرفان الإغريق والفلسفة الإغريقية بالتأكيد، مثلما كان يعرفهما خصومهما، الذين عمدوا الآن إلى استخدام الحجج الرواقية دفاعًا عن المِلكية والإمبراطورية، بل والعبودية. سنعود لاحقًا إلى هذه الحجج، إلى أفكار الرواقيين المتأخرين أمثال بانتيوس، والرومان الذين تأثروا بهم، وأبرزهم شيشرون. لكن أولاً يجب الحديث عن السياق الروماني، حين أطفأت القوة الاستعمارية الجديدة جذوة الحضارات الهلينستية السابقة عليها في الوقت الذي استحوذت فيه على العالم الإغريقي وثقافته.

---

(١) انظر المصدر السابق، خاصة الفصلين السادس والسابع.

نهضة روما وسقوطها

بدأت روما، شأن أثينا، بوصفها دولة مدينة صغيرة؛ ومثل دولة مدينة أثينا أيضًا كانت الجمهورية الرومانية محكومة من جانب جهاز حكومي صغير وبسيط. وبحلول عام ٢٦٥ق.م كانت الجمهورية تَحكم بالفعل أغلب المناطق الإيطالية جنوب نهر بو، وكان الرعايا القاطنون خارج روما يُعَدون "مواطنين" لكن بمعنًى فضفاضٍ للكلمة. لكن حتى وقتها كان أبناء الطبقة الأرستقراطية الحاكمة، الأقوى من نظيرتها الأثينية، حريصين على الحفاظ على الدولة في شكلها البدائي وقاوموا لوقتٍ طويلٍ ظهور جهاز حكومي محترف، مفضلين على ذلك أن يحكموا بأنفسهم كهواة. حكمت الطبقة الأرستقراطية بصورةٍ جمعية، بحيث شغل الأفراد المناصب لفترات محدودة وكان كل شيخ، ***senator***، خاضعًا لمبادئ العمل التعاوني الجماعي. لكن رغم أن هذا الترتيب ناسب أغراضهم، فإنه أوجد مشكلاتٍ خاصةً به، وهو ما تطلَّب، كما حدث في أثينا أيضًا، إدارة حريصة للعلاقات التي يشوبها التوتر عادة بين الطبقة الأرستقراطية وبين عامة الشعب، وكذلك بين أفراد الطبقة الأرستقراطية أنفسهم.

في روما، بطبقتها الأرستقراطية المهيمنة، لم يكن الشكل السياسي للتسوية ممثلاً في الديمقراطية على الطريقة الأثينية، بل على صورة جمهورية يسيطر عليها مجلس شيوخ من الأرستقراطيين. لكن بينما تظل الهيمنة الأرستقراطية فكرة ثابتة في السياسة الرومانية في عهد الجمهورية والإمبراطورية، كان التوتر يضرب بجذوره من البداية في قلب الإمبراطورية. لقد كانت دولة مبنية على الثروة الخاصة، أداة لتحقيق الطموح والمكسب الفردي في يد طبقةٍ حاكمةٍ من أصحاب الأملاك الخاصة الذين تنافسوا فيما بينهم على الثروة والسلطة ولكن كان موقفهم الطبقي، في غياب أي سلطة عليا للدولة، محفوظًا فقط بفعل تعاونهم الجماعي الهش. هذه الصورة للدولة كانت تعني كذلك وجود علاقة مبهمة بين الطبقة

الأرستقراطية والطبقات الأخرى التابعة لها. فمثل أثينا، لم تتبع روما نمط الحضارات القديمة "العليا" الأخرى التي كان يوجد بها فصل واضح بين الحُكام والمنتجين، بين المكانة الملَكية ومجتمعات الفلاحين التابعين. وفي روما، كما كانت الحال في أثينا، كان الفلاحون والعامة من سكان المدن ينتمون إلى مجتمع المواطنين. وبينما أنتج توازن القوى الطبقية بين أصحاب الأراضي والفلاحين في روما مكانة أرستقراطية، خلافًا لأثينا، فإن الطبقة المسيطرة بها كانت ملزمة بتسخير الدعم السياسي والعسكري للرعية من المواطنين-الرفاق، بحيث يمكن هنا، كما في أثينا، تتبُّع التنظيمات القانونية والسياسية المميزة للجمهورية وصولاً إلى الصراعات الأرستقراطية والتسويات مع القوى الشعبية؛ على غرار منصب "المُدافع عن حقوق العامة"، الذي وفْقه يُنتخب عضو من النخبة من جانب عامة الشعب كي يمثل مصالحهم (رغم أن شاغلي هذا المنصب لم يُعتبروا قط بمنزلة "حُكام"، وهو ما كان يعني أن منصبهم لم يُخوّل لهم الجلوس في مجلس الشيوخ).

في السنوات الأولى للجمهورية، كانت طبقة الفلاحين قوية نسبيًا، لكن تاريخ الجمهورية يروي لنا قصة تدهوُر لطبقة الفلاحين وزيادة لتركيز الأراضي والسلطة في أيدي الأرستقراطيين. وبينما اعتمد توسُّع روما إلى إمبراطورية إقليمية ضخمة على طبقة الفلاحين التي زودت بالرجال ما صارت أكبر قوة عسكرية عرفها العالم على الإطلاق، فإن تحريكهم ونشرهم بعيدًا عن روما جعلهم أكثر ضعفًا في مواجهة الاستيلاء على أراضيهم في الداخل. وبينما صارت الخدمة في الجيش مهنة في حد ذاتها، تَحوّل الفلاحون إلى جنود واستفاد الأرستقراطيون من ذلك على الجبهة الداخلية كذلك، بينما صار العبيد، الذين صاروا متاحين بأعدادٍ غير مسبوقة نتيجة الفتوحات والتجارة، يشكلون على نحوٍ متزايدٍ القوة العاملة الزراعية في قلب الإمبراطورية.

خلال التوسُّع الإمبراطوري لروما جرى الاستيلاء على أراضٍ جديدة، وخيّمت قضية توزيعها بشدة على الأجندة السياسية، خاصةً قضية الأراضي العامة،

وهي أراضٍ للدولة متاحة للاستعمار من جانب المواطنين أو للاستئجار بمقابل رمزي. وقد سعى بعض أفراد الطبقة الأرستقراطية ممن شغلوا منصب المدافع عن حقوق العامة إلى استغلال الأراضي العامة بغية استعادة التوازن بين الطبقة الأرستقراطية البازغة وطبقة الفلاحين الآخذة في الفقر، لكنهم قوبلوا بمعارضة مريرةٍ من جانب الطبقة الحاكمة بصفةٍ عامة، وبدا أن قوانين الإصلاح الزراعي ليس لها أي أثرٍ دائم. وقد انتهت أشهر محاولات تفعيل عملية توزيعٍ أكثر إنصافاً للأراضي، إصلاحات الأخوين جراكوس، بمقتل تيبريوس جراكوس، المدافع عن حقوق العامة، على أيدي المعارضة الأرستقراطية. وبعد ذلك بالقتل العنيف لجايوس، شقيق تيبريوس، الذي سعى إلى مواصلة إصلاحات شقيقه والتوسُّع فيها وبدا، على العكس من تيبريوس، أن له أهدافاً سياسية ثورية مناهضة للطبقة الأرستقراطية.

في ظل خلق العبيد والفلاحين (سواءً كمستأجرين أو جنود) الثروةَ لأصحاب الأراضي، وفي ظل عيش العامة من أبناء المدن في مدينة روما في أحياء فقيرة مروعة مكتظة وغير صحية وخطيرة، كانت الاختلافات في الدخل بين الأغنياء والفقراء في ذروتها تقدر بنحو ٢٠٠٠٠ إلى ١، على النقيض من نسبة مقدارها بضع مئات إلى ١ في أثينا بعد الحرب البيلوبونيزية. وقد علق أحد المؤرخين المتميزين لروما قائلاً: "لم يحدث على مرّ التاريخ قط أن كرست إدارةٌ نفسَها بمثل هذا الإخلاص لنهب رعاياها لصالح الطبقة الحاكمة كما حدث في روما في آخر عصور الجمهورية"(١).

- بحلول انتهاء حقبة الجمهورية، وحلول الدولة الإمبراطورية محلها (المتفق على أنها بدأت مع تأسيس عهد الزعامة مع تتويج أغسطس قيصرًا عام ٢٧ق.م)، كانت الطبقة الحاكمة الرومانية قد جمعت ثرواتٍ خاصةً مهولة، عن طريق

---

(١) انظر Ernst Badian, Roman Imperialism in the Late Republic, 2nd edn (Oxford: Blackwell, 1968), p. 87.

الاستغلال والفساد بالداخل - من الضِّياع التي ورثوها والمنازل التي يملكونها في الأحياء الحضرية الفقيرة والربا والمتاجرة في الممتلكات والعقود الحكومية وما إلى ذلك - بل وأكثر إثارةً للعجب عن طريق النهب المنهجي للإمبراطورية الآخذة في التوسُّع. لقد وفرت إدارة الإمبراطورية للطبقة الأرستقراطية الرومانية فرصًا غير مسبوقةٍ للسلب والنهب. كان منصب الحاكم في الأقاليم الإمبراطورية وسيلة مضمونةً لكسب المال، ومثَّل لغالبية الأوليجاركيين الرومانيين وسيلة لتعزيز قوتهم الشخصية عن طريق اكتساب ما كان بمنزلة جيوش خاصة بهم. أيضًا امتلكت الإمبراطورية مزية تحويل عبء الضرائب - على الأقل لبعض الوقت - بعيدًا عن المواطنين، بما في ذلك الفلاحون، ووضعه على عاتق رعايا الإمبراطورية. قلل هذا دون شكٍّ من خطر الاضطراب العام في روما، لكن الثمن الذي دفعه الفلاحون تَمثَّل في ازدياد تركيز الأراضي في أيدي الطبقة الأرستقراطية.

ومع ذلك فإن نجاح الجمهورية كأداةٍ لتحقيق المكاسب للطبقة الأرستقراطية كان هو ذاته السببَ وراء خرابها. وتمثلت المفارقة في أن انتصار الطبقة الأرستقراطية هو ما أدَّى إلى سقوط الجمهورية؛ إذ أدَّى ضعف المقاومة الآتية من الطبقات الأدنى إلى تجريد الطبقة الحاكمة من أي وحدةٍ قد تتمتع بها في وجه عدوٍّ مشترك. لقد فاقم نمو الإمبراطورية نقاط الضعف الكامنة في الدولة الجمهورية عن طريق تضخيم نطاق المنافسة الأوليجاركية ورفع المخاطر. وفي وجود الطبقة الأوليجاركية المتزايدة العناد، صار لزامًا على الجهاز العسكري الشاسع للتوسع الإمبراطوري أن يُستخدم في خدمة الطموحات الفردية والتنافس بين أفراد الطبقة الأوليجاركية. أيضًا وضعت الإمبراطورية ضغوطًا لا تُحتمل على القدرات الإدارية للجمهورية ومبدأ الحكم بواسطة الهواة الخاص بها. وفي ظل غياب أي دولةٍ قويةٍ تكبح جماح الطبقة الأرستقراطية المتحاربة، وقعت الجمهورية في هوَّة الفوضى. وليس من قبيل المفاجأة أن تفكك نسيج الحكومة الجمهورية تحت هذا الضغط الشديد[١].

---

(١) المناقشة الكلاسيكية لهذه الحقبة نجدها في كتاب رونالد سايم The Roman Revolution (London and Oxford: Oxford University Press, 1960).

كانت الحقبةُ الأشهر في التاريخ الروماني، حقبةُ يوليوس قيصر ومـــاركوس توليوس شيشرون، هي نهايةَ الجمهورية: وقت من الصراع المتواصل بين أفـــراد الطبقة الأوليجاركية والعنف والفساد وتفسُّخ النظام، وهو ما امتـدَّ إلـــى مـــساحات شاسعة في الإمبراطورية بينما استخدم الأرستقراطيون الطَّموحون جيوشهم الحاكمة لتحقيق مآربهم. وقد انتهى زمن المتاعب، وجرى الحفاظ علـــى التماســـك والقـــوة الطبقية الأوليجاركية فقط عن طريق تأسيس دولة إمبراطورية محـــل الجمهوريـــة التي كانت تتخذ من دولة المدينـــة شـــكلاً لهـــا. وإذا كانـــت المـــصالح الطبقيـــة للأوليجاركية هي ما أوجد الجمهورية ودعم بقاءهـــا، فـــإن المنطـــق الاكتـــسابي التوسعي لنفس هذه الطبقة الأوليجاركية هو ما دفعها إلى ما وراء الحدود الـــضيقة للصورة الجمهورية.

أكثر الأمور لفتًا للنظر بشأن تاريخ روما، والأمر الأهم بالنسبة إلى فهمنـــا للحياة السياسية والثقافية بها، هو انشغال الرومان الـــشديد بالملكيـــة الخاصـــة. إن النطاق الهائل لمشروعها الهادف لاغتصاب الأراضي، سواءٌ من خـــلال تركيـــز الملْكية الأوليجاركية بالداخل أو التوسع الاستعماري، كان أمرًا غير مسبوقٍ وليس له نظير في العالم القديم. وقد عكس هذا منظومةً مميزةً من العلاقات الاجتماعيـــة واستنساخ طبقات كانت مختلفة أشد الاختلاف عن الحضارات الأخرى التي حكمت فيها دول مركزية مجتمعات خاضعة من الفلاحين وكان حق استخدام فائض العمل يتحقق بالأساس عن طريق الحيازة المباشرة من جانب الدولة. كما رأينا، لم تمنـــع هذه الاستباحةُ للملكيات من جانب الدولة في هذه الحضارات الأخرى بالـــضرورة الملكيةَ الخاصةَ للأراضي. سواءٌ لأولئك الذين اكتسبوها كمنحـــةٍ إضـــافيةٍ بفـــضل مناصبهم أو للفلاحين من صغار المُلاك، بَيْدَ أن إمكانية الحصول علـــى ثـــرواتٍ ضخمة - بمعنى فائض عمل الغير على نطاقٍ كبير - كان يتحقق غالبًـــا نتيجـــة لسلطة الدولة ولم يكن أمرًا متناسبًا مع الملكية. لكن في روما، على العكـــس مـــن ذلك، كانت ملكية الأراضي الموروثة هي المصدرَ الآمن والثابت للثروة.

كما هو الحال في مجتمعات ما قبل الرأسمالية الأخـــرى، ظلـــت المكانـــة القانونية والسلطة السياسية عاملَين حاسمَين في علاقات الاستغلال. لكن في غيـــاب

دولة منتفعة مركزية مطبوعة فوق مجتمعات المُنتجين الخاضعة لها، وفي غياب احتكارٍ واضحٍ للامتياز القضائي والسلطة السياسية للطبقة الحاكمة، صارت الملكية الخاصة غاية في حد ذاتها بطرقٍ غير مسبوقة. لقد صار تَملُّك الأراضي شرطًا أساسيًّا للانتفاع بالفائض، وتطوّر هناك ضغط شديد لاكتساب الأراضي، حتى وإن كان بغرض تجريد صغار المُلّاك من أراضيهم. وبما أن مواطنة الفلاحين حالت دون تبعيتهم، فإن استغلالهم - بوصفهم مستأجرين أو عمالة عادية - اعتمد على ضعفهم الاقتصادي. وإذا جُرِّدَ هؤلاء من ممتلكاتهم، أمكن أن يُستعاض عنهم بالعبيد كقوة عاملةٍ في الضِّياع الكبيرة، وفي القرن الأخير من عمر الجمهورية، كان ثلث عدد السكان في إيطاليا الرومانية (كانت العبودية الزراعية أقل أهميةً في أجزاء الإمبراطورية الأخرى مثل شمال أفريقيا أو الشرق) يتكون من العبيد. ومع نمو الإمبراطورية تدهورت المكانة القانونية والسياسية لطبقة الفلاحين، بينما زادت أعباء الضرائب.

كانت القوة الجماعية للطبقة الأرستقراطية كافية (على العكس من نظيرتها في أثينا القديمة) لتحقيق تركيز غير مسبوقٍ للأراضي في أيدي الطبقة الأوليجاركية، وكان العمل الأساسي للطبقة الحاكمة الرومانية هو الاستحواذ على الأراضي وإدارتها. وحتى الخدمة الإمبراطورية في الأقاليم كانت وسيلة لنهب مجتمعات الرعايا بغية اكتساب سُبُل الاستثمار في الملكية. كانت المناصب العامة بصورةٍ عامة مجرد لحظة عابرةٍ في هذه الحياة المهنية، وبينما كانت المناصب الحكومية بكلِّ تأكيدٍ طريقًا إلى الشهرة والثروة، لم يكن أبناء الطبقة الأرستقراطية حريصين دومًا على تولّيها. كان المطمح المميز للطبقة الأرستقراطية الرومانية هو حياة الفراغ مع سمو المنزلة، وكان دافعهم الأساسي للسعي نحو التحرر من الواجبات العامة بسيطًا للغاية: "كانت وظيفتهم ونشاطهم الأساسيان على أي حالٍ هما الإشراف على ثرواتهم وصيانتها."(١)

---

(١) انظر Chester Starr, The Roman Empire, 27 B.C. to A.D. 476: A Study in Survival (New York: Oxford University Press, 1982), p. 63.

حين زاد حجم علاقات الملكية الاجتماعية المميزة لروما بما تجاوز الدولة الجمهورية، أنتجت نظامًا إمبراطوريًا جديدًا، هو الإمبراطورية "المحكومة من الباطن". فرغم أن بعض أجزاء الإمبراطورية كانت خاضعة للحكم الروماني بدرجةٍ مباشرةٍ أكبر من أجزاءٍ أخرى، فإن إدارة مثل هذه الأقاليم النائية لم يكن من الممكن تحقيقها دون شبكةٍ من المدن الحاكمة لذاتها بصورةٍ أو بأخرى (كانت عادةً مُنشأة حديثًا وفي مناطق ريفية بالأساس)؛ وهو ما أدّى إلى اتحادٍ طبقيٍّ ضخمٍ للأرستقراطيات المحلية. وهذه المنظومة المحلية مكّنت من قيام ما وُصفت بأنها "حكومة خالية من البيروقراطية". وبينما تمتعت الدولة الإمبراطورية، بطبيعة الحال، بنصيبها من المسئولين المعينين مركزيًا، فإن الإمبراطورية "ظلت محكومة من الباطن، بالتأكيد مقارنة بالإمبراطورية الرومانية التي وَظَّفت، بالتناسب، نحو عشرين ضعف هذا العدد من الموظفين الحكوميين."[١]

هذه المنظومة الإمبراطورية، ذات الإدارة الموزعة، عزّزت قوة الملْكية الخاصة ووسّعت نطاقها. لقد أرست الإمبراطورية الرومانية حُكم الملكية كما لم يحدث من قبل قط، ودفعت الإمبراطورية تخوم ذلك النظام إلى الأمام. لقد مثّلت هذه اللحظة شراكة غير مسبوقةٍ تاريخيًا بين الدولة والملكية، خلافًا لكل الحضارات المعروفة الأخرى التي كانت الدولة القوية فيها تقتضي وجود منظومةٍ ضعيفة نسبيًا من الملكية الخاصة. وحتى بعد ذلك بقرونٍ عدة، في أواخر عهد الإمبراطورية الصينية على سبيل المثال، بتاريخها الطويل من المنظومة الناضجة لملكية الأراضي، عزّزت الدولة الإمبراطورية قوتها عن طريق التوسع في اقتصاد الحيازات الصغيرة بينما ثبطت الملكية الكبيرة للأراضي والقدرة الإدارية المركزية عن طريق استيعاب أصحاب الملكيات الكبيرة داخل منظومة الدولة. كانت النتيجة

(١) انظر Peter Garnsey and Richard Sailer. The Roman Empire: Economy3 Society and Culture (London: Duckworth. 1987). p. 26.

بيروقراطية إمبراطورية هائلة تعيش على فرض الضرائب على الفلاحين، بينما استقرَّت الثروات العظيمة والسلطة، ليس في الأرض بل في الدولة الإمبراطورية، في أيدي نُخبة يعلوها البلاط وطبقة الموظفين الإمبراطوريين. كانت الإمبراطورية الرومانية مختلفة اختلافًا شديدًا، في ضوء أسلوبها المميز من التعايش المشترك بين الدولة والمِلكية الخاصة.

بَيْدَ أن مواطن قوة النظام الروماني كانت بالمثل نقاط ضعفه.(١) فأسلوب الإدارة، ومنظومة المِلكية الخاصة التي بُني عليها، اقتضيا أن تنزع الإمبراطورية نحو التشظّي من البداية، وفي النهاية تحقق لهذا النزوع السيادة. لقد نمت البيروقراطية الإمبراطورية، وكان الهدف الأساسي لذلك هو جباية المزيد من الضرائب؛ وذلك بغية الحفاظ على القوة العسكرية للإمبراطورية، كما كان الحال دومًا. إلا أن نمو البيروقراطية كان علامة على الضعف، لا القوة. فمن دون أي فتوحات مهمة جديدة ودائمة بعد القرن الأول الميلادي، كان الجيش الروماني واقعًا تحت ضغط شديد للحفاظ على الإمبراطورية الحالية، بينما نمت البيروقراطية والدولة النهمة للضرائب من أجل الحفاظ على الجيش. وقد عجّل العبء الذي فرضه هذا على الرعايا الإمبراطوريين لروما باضمحلالها. إن الغزوات المعروفة بـ "البربرية" لم تكن سببًا لتفسُّخ الإمبراطورية الرومانية بقدر ما كانت نتيجة له. ففي الواقع، قد يكون من التضليلِ الشديد الحديثُ عن الغزوات من الأساس؛ لأن روما كانت تتمتع لوقت طويل بتفاعلات وُدِّية بقدر ما مع جيرانها "البرابرة" داخل محيطها؛ إذ استخدمتهم كمصدرٍ للقوة العسكرية البشرية وفي العلاقات التجارية. وحين صارت الهجمات الموجَّهة إلى سائر الحدود الإمبراطورية تُمثِّل تهديدًا خطيرًا وليس مجرد مصدر إزعاج، كانت الدولة المتفتتة قد صارت منذ وقت

---

(١) بقية هذه الفقرة والفقرة التالية مأخوذتان من كتابي Empire of Capital (London: Verso, 2005), pp. 36-7.

طويلٍ عبئًا لا يُطاق في نظر الفلاحين ومصدرَ إزعاجٍ غير ضروري في نظر أصحاب الأراضي.

وإنها لحقيقة لافتة للنظر أن ما يُعرف بـ "سقوط" الإمبراطورية حدث في الغرب، وليس في الشرق الإمبراطوري، حيث كان نظام الحُكم أقرب شبهًا لذلك الخاص بالإمبراطوريات القديمة الأخرى: دولة بيروقراطية ظلت فيها الأراضي خاضعة إجمالاً للمناصب الحكومية. وفي الإمبراطورية الغربية، حيث ضَعُفَ حُكم الدولة وتشظَّى بفعل الطبقات الأرستقراطية المستندة إلى ملكيات ضخمة للأراضي، تبيّن أن ضعف الإمبراطورية خطير بحق. ومع الانهيار الداخلي للدولة الإمبراطورية، فإنها خلفت وراءها شبكة من التبعية الشخصية التي تُلزِم الفلاحين نحو أصحاب الأراضي وتربطهم بالأرض؛ وهو تطوُّر شجعته الدولة نفسها حين ربطت في أوقات الأزمات الفلاحين بالأراضي، لأغراضٍ ماديةٍ بلا شك. وتدريجيًّا حل محل التعارض الواضح بين الحرية والعبودية طيفٌ من علاقات التبعية والاعتماد.

وفي القرون التي تلت "اضمحلال الإمبراطورية وسقوطها" جرت محاولات عديدة لإعادة لَمِّ شتات هذه المنظومة المُتشظِّية تحت مظلة أسرة مَلَكية حاكمة أو أخرى، مع دورات متتابعة من المركزية والتشظِّي المتكرر، تبعًا لسيادة أحد عنصري المزيج الروماني المتقلقل من السيادة السياسية ومِلكية الأراضي أو الآخر. بَيْدَ أن نظام المِلكية الخاصة خلّف بصمته المميزة، ولا يزال تشظِّي الإمبراطورية الرومانية يمكن تمييزه في الإقطاع الأوروبي، وهو منظومة من "السيادة المجزأة" المبنية على المِلكية، بحيث تتحد القوة السياسية والاقتصادية في سيادة إقطاعية تسيطر على طبقة تابعة من الفلاحين وتستغلها دون أي دعم من دولةٍ مركزيةٍ قوية.

ثقافة الملكية: القانون الروماني

رسم نظام الملكية الروماني، إلى جانب الصورة الخاصة للتسويات الطبقية في روما، ملامح كلٍّ من الحياة السياسية للجمهورية والإمبراطورية الرومانيتين، علاوةً على بنيتهما الثقافية كذلك. ورغم أن الرومان استوعبوا الثقافة الإغريقية مع استحواذ إمبراطوريتهم على العالم الهلينستي، فإنهم لم يتجاوزوا معلميهم في النطاقات الإغريقية بامتيازٍ لكلٍّ من الفلسفة والنظرية السياسية. لقد خلفوا بالتأكيد بصمتهم المميزة على تقاليدهم الثقافية المتبنَّاة، تحديدًا على وجه الخصوص في الفلسفة الرواقية، لكن أبرز مساهماتهم في تنظير العالمين السياسي والاجتماعي يمكن العثور عليها في موضعٍ آخر: في القانون وفي الديانة المسيحية، أو على الأقل صورة المسيحية الرومانية التي انتصرت في نهاية المطاف بحيث صارت الكنيسة "العالمية".

بوسعنا الشروع في تقدير خصوصية الثقافة السياسية الرومانية بأن نتدبَّر على نحوٍ أوثق كيف اختلف حل الرومان لصراعاتهم الاجتماعية المبكرة عن الحل الذي خرج به الأثينيون. كما رأينا، أدار الأثينيون الصراعات بين الفلاحين وأصحاب الأراضي، بين "العامة" و"النخبة"، على الساحة السياسية بالأساس. وقد تمثَّل أثر إصلاحاتهم الديمقراطية في التخفيف التدريجي للتمايزات القانونية، أو تلك الخاصة بالمكانة، بين الأثينيين الأحرار في الهوية المشتركة للمواطنة. اتبع الرومان أيضًا، بدرجةٍ ما، المسار السياسي، وتضمَّن جمعُ المواطنين كلاً من الأغنياء والفقراء، لكن بينما واصلت المِلكية التفوق على نحوٍ متزايدٍ على الإرث، حتى التمايزات في المكانة بين المواطنين، خاصةً بين الشرفاء والعامة، ظلت تلعب دورًا؛ إذ استمتع الشرفاء بمكانة مميزة وبتمثيلٍ غير مكافئٍ لعددهم داخل المجالس. بطبيعة الحال ابتدع الرومان مؤسسات وإجراءات سياسية بغية تنظيم العلاقات بين أنواع المواطنين المختلفة، على غرار منصب المدافع عن حقوق العامة الذي

تفرَّدوا به. لكن رغم تأثُّر الرومان في البداية بالقانون الإغريقـــي، فـــإنهم شـــيَّدوا جهازًا قانونيًّا أكثر تعقيدًا، معتمدين في ذلك بدرجةٍ أكبر من الإغريق على القانون في إدارة التعاملات بين العامة والنخبة، بين الطبقات ذات الملاك والمواطنين الأقل ثراءً. إن العلاقات الاجتماعية بين هاتين المجموعتين لم تظهر بالأساس في المجال العام للحياة السياسية، وإنما في نطاق القانون الخاص؛ وهو فئة رومانية على نحـــوٍ مميز، وكان من شأن تنظيم المِلكية أن يؤلف إلى حدٍّ بعيدٍ الجزء الأكبر من القانون المدني الروماني.

إن اللحظة التأسيسية للقانون الروماني، سن اللوائح الاثنتـــي عـــشرة فـــي منتصف القرن الخامس قبل الميلاد، رآها الرومانيون النـــاظرون إلـــى تـــاريخهم القانوني كاستجابةٍ لشكاوى العامة من منظومة القانون العرفي القديمة، الذي كـــان يجري تأويله وتطبيقه على يد قضاةٍ من النبلاء. لكن اللوائح الاثنتي عشرة لم تُغيِّر على نحوٍ جوهريٍّ من جوهر القانون العرفي أو تحيزه للأرستقراطيين، وبالتأكيد لم تخفف من حدة الفصل بين الشرفاء والعامة. بدلاً من ذلك، تَعيَّن علـــى العامـــة أن يرضَوْا بالالتزام بقوة القانون لتشريعٍ مكتوب، حدد حقوقهم علـــى نحـــوٍ صـــريح. ورغم إضافة العديد من التعديلات والإضافات لاحقًا، خاصةً حين نمت الجمهورية إلى إمبراطورية مترامية الأطراف، فإن منظومة القانون الخاص التي بزغت مـــن هذا التشريع المكتوب ظلت أساس القانون الروماني.

كان القانون الروماني، في أصله وجوهره، نابعًا من العلاقات القديمة بـــين أصحاب الأراضي الشرفاء وبين الفلاحين من العامة، والعديـــد منـــهم فـــي تلـــك السنوات المبكرة كانوا في حالةٍ من التبعية، بحيث كانوا يشغلون الأراضي الفائضة التي سمح لهم بها السادة ويعملون بها في مقابل الدعم السياسي والعـــسكري. هـــذه العلاقة التقليدية بين الرعاة والتابعين تَغيَّر شكلها سريعًا، ولم يعـــد الفـــصل بـــين الشرفاء والعامة يستتبع نفس العلاقة بين أصحاب الأراضي والفلاحـــين التـــابعين،

وإنما استمرت علاقة الرعاية تشير إلى علاقةٍ بين رجالٍ ذوي مكانة غير متساوية فيها يُقدِّم أحد أعضاء النخبة الرومانية العون والحمايةَ لمن دونه في المكانة الاجتماعية (أو أحيانا، في المجال العام، لمجموعات بل ومدن بأكملها)، يصيرون تابعين له، وذلك في مقابل ولائهم واحترامهم ودعمهم السياسي والعديد من أنواع الخدمات الأخرى. هذا التصوُّر الروماني المميز للرعاية وللعلاقة بين الراعي والتابع، التي لم يكن لها نظير لدى الأثينيين، واصلت رسم ملامح التصورات الرومانية عن التبعية الاجتماعية والسياسية.

وحتى في غياب العلاقة الشخصية بين الراعي والتابع، واصلت العلاقات الاجتماعية تطوُّرها في المجال الخاص؛ حيث نظَّم القانون المِلكية وجميع الحقوق والواجبات المرتبطة بها. ينم هذا عن مفهومٍ للمجال العام يختلف بشدةٍ عن المفهوم الإغريقي. لقد وضع الإغريق تمييزات عديدة بين المجالات المرتبطة بالدولة وتلك غير المرتبطة بها. في الفصل السابق واجهنا تمييزًا كهذا، في مسرحية "أنتيجون" لسوفوكليس مثلاً، ومن شأن التذكير بما كانت تدور عنه هذه المسرحية أن يساعد أيضًا في إيضاح الطرق التي تباينت بها هذه التمييزات الإغريقية عن مقابلاتها الرومانية لكلٍّ من العام والخاص. ورغم أن مسرحية "أنتيجون" تُقرأ عادةً بوصفها صدامًا بين الضمير الفردي وبين الدولة، فإنها تتعلق بدرجةٍ أكبر، كما رأينا، بالتعارض بين تصوُّرين للقانون، بحيث تُمثِّل أنتيجون القوانين الخالدة غير المكتوبة، على صورة التقاليد والأعراف والالتزامات الدينية الخاصة بعلاقات القرابة، فيما يُمثِّل كريون قوانين النظام السياسي الجديد. أيضًا تتناول المسرحية نوعين من الولاءات المتعارضة أو صورتين من "الألفة": فمن ناحيةٍ لدينا رابطة الدم والصداقة الشخصية، ومن ناحيةٍ أخرى هناك المطالب العامة للمجتمع المدني، دولة المدينة التي يُفترَض أن تكون قوانينها موجهة نحو الصالح العام. وفي أيٍّ من هاتين الحالتين لا وجود للنطاق غير المرتبط بالدولة الموصوف على نحوٍ ملائمٍ

بأنه "خاص"، نظرًا لأن المبادئ المتعلقة بدولة المدينة وتلك غير المتعلقة بها معنية بالالتزامات المجتمعية المشتركة.

كان أقرب ما ذهب إليه الإغريق في الفصل بين العام والخاص هو التمييز بين البيت ودولة المدينة. وكما أوضح ثوسيديديس في روايته لخطبة بريكليس الجنائزية فإن الأثينيين ميّزوا بالتأكيد بين المشاغل المنزلية للمواطن، أو الشأن الخاص للفرد، وبين الشأن العام لدولة المدينة. لكن في النظرية السياسية الإغريقية الفارق بين البيت وبين دولة المدينة، كما أوضحه أرسطو على نحوٍ جلي، يتعلق بصورتين من صور الاجتماع وبالمبادئ التي تحكمهما؛ وعلى وجه التحديد عدم المساواة في العلاقات داخل البيت والمساواة المدنية لدولة المدينة، أو البيت بوصفه عالم الحاجة ودولة المدينة بوصفها نطاق الحرية. والرجل الذي يُحرَم من الدخول إلى المجال السياسي بسبب عبوديته للعمل الضروري لم يكن، في نظر أرسطو، فردًا خاصًّا، عوضًا عن كونه مواطنًا، بل بالأحرى كان "ظرفًا" لدولة المدينة، عوضًا عن كونه "جزءًا" منها. اختلف أنصار الديمقراطية مع أرسطو بشأن التبعات السياسية لعدم المساواة السياسية، أو ما إذا كانت حياة العمل الضروري تجعل الشخص غير مؤهلٍ لخوض غمار السياسة، لكنهم شاركوه رأيه القائل بأن السمة المميزة للمجال السياسي كانت المساواة المدنية؛ وهذا بطبيعة الحال هو سبب الاختلاف المرير بين أنصار الديمقراطية ومعارضيها حول حق الفقراء والطبقات العاملة في ولوج هذا المجال المميز.

على النقيض من ذلك، طوّر الرومان تمييزاتٍ واضحةً لدرجة طيبة بين العام والخاص، لكنها لم تتعلق كثيرًا بالمعايير التي ميزت بين البيت ودولة المدينة في نظر الإغريق؛ ففي نظر الرومان، على سبيل المثال، كان عدم المساواة حاضرًا على نحوٍ رسميٍّ في المجال السياسي ولم يكن من ثَمَّ المعيارَ الذي يميز العام عن الخاص. فبالتأكيد لم يكن الأمر مسألة تمييز بين مجال داخلي يحكم فيه ذوو المنزلة الأعلى ذوي المنزلة الأدنى وبين مجال مدني كان فيه غير الأنداد من

الناحية الاجتماعية يتقابلون بوصفهم أندادًا من الناحية السياسية. ففي روما، كانت العلاقات بين غير الأنداد من الناحية الاجتماعية في المجال الخاص للملكية تنعكس في المجال العام للمواطنة التراتبية. لقد خلق الرومان نوعًا جديدا وغير مسبوقٍ على الأرجح من المجال الخاص، وكان تمييزهم بين العام والخاص يُمثِّل صورة جديدة من الفصل بين الاثنين، وهو ما يتجلَّى واضحًا في التمييز بين القانون العام والخاص الذي يقع في قلب المنظومة القانونية الرومانية.

الشرح الوحيد المتبقي لهذا التمييز يعرفه كالتالي: "القانون العام معنيٌّ بالدولة الرومانية (*rei Romanae status*)، بينما القانون الخاص معنيٌّ بمصالح الأفراد؛ إذ إن بعض الشئون مرتبطة بالصالح العام وغيرها مرتبط بالصالح الخاص. ويتضمَّن القانون العام الدين والكهنوت والحُكام."[١] بدرجةٍ كبيرة، كان القانون الخاص محل الاهتمام الأكبر للمنظومة القانونية الرومانية، وكانت الأدوات القانونية المكرَّسة للتعامل مع شئون الإدارة العامة بدائية إلى حدٍّ كبيرٍ بالمقارنة بذلك. إن أولوية القانون الخاص لهي في حد ذاتها أمر ذو مغزى، تمامًا شأن الحقيقة القائلة بأن الرومان شعروا بالحاجة إلى رسمٍ مثل هذا الخط الواضح بين العام والخاص. لا يمكن ببساطةٍ أن يكون العامل المُحدِّد هو نمو الدولة؛ إذ كانت الجمهورية تتمتع بجهاز دولة حاكم صغير الحجم، مكوَّن من هواة بالكامل تقريبًا، وحتى الإمبراطورية ذاتها كانت "محكومة من الباطن"، في الوقت الذي تمتعت فيه حضارات قديمة أخرى بأجهزة دولة أكثر تعقيدًا بكثير. بَيْدَ أن ما ميَّز الرومان عن كل الحضارات العليا الأخرى كان منظومة المِلْكية الخاصة بهم، بمفهومها القانوني المميز عن المِلكية، وترافق معها مجال خاص محدد بوضوحٍ أكبر تمتع فيه الفرد بسلطانه الخاص.

---

(١) هذه الصيغة وضعها القاضي الروماني أولبيان (المُتوفَّى عام ٢٢٨ ميلاديًّا). ويُقال إن تجميع القانون الروماني وقت حُكم الإمبراطور جستنيان الأول (نحو ٤٨٢–٥٦٥) – قانون جستنيان– يَدين بنحو ثلث محتواه لأولبيان ويبدأ بهذا التمييز بين القانون العام والخاص.

التعارض مع اليونان صارخ للغاية في هذا الجانب؛ فكثيرا ما قيل إن الإغريق لم يكن لديهم مفهوم واضح للملكية، بل لم يكن لديهم كلمة مجردة تُعبِّر عنها من الأساس. قد يطالب الأثيني بحقٍ أكبر من شخصٍ آخر في ملكيةٍ ما، بَيْدَ أن هذا لا يصل إلى المطالبة المُطلقة التي يستتبعها مفهوم الملكية الخاصة، *dominium*، الروماني. في حالات المنازعات حول الممتلكات ربما لم يكن الاختلاف العملي عظيمًا بقدر الاختلاف النظري، لكن ينبغي لنا ألا نُهوِّن من شأنه؛ فهو يخبرنا بالكثير عن الكيفية التي تَصوَّر بها الرومان العالم الاجتماعي. وقد كتب أحد المعلقين على القانون الإغريقي في معرض تأكيده على تعارضه مع القانون الروماني يقول إن كلمة المِلكية "والقانون الفعلي المرتبط بالمِلكية يهدفان إلى توضيح السمة الفردانية القوية للمِلكية الرومانية، والتي تتبدَّى بقوةٍ في كلمات المُدعي عند مطالبته بحق المِلكية، *vindicatio*، [الإجراء القانوني القديم الذي فيه يؤكد مواطن روماني على حقه الحصري، بدرجةٍ أو أخرى، في ملكية شيءٍ ما]"[1]: "أطالب بكون هذا الشيء مِلكي بموجب القانون *jus quiritium*"، أي بموجب الحق القانوني للمِلكية الفردية الحصرية الخاصة التي لا يحق إلا للمواطنين الرومان التمتُّع بها. وبهذه الطريقة، "يؤكد المواطن الروماني مطالبته في مواجهة العالم كله، اعتمادًا على أحد أفعال إرادته الحرة"[2]. ومن ثَمَّ، يميز مفهوم المِلكية الخاصة، المجال الخاص بوضوحٍ غير مسبوق، ويظل الخاص متصلاً على نحوٍ لا يمكن فصْله بالمِلكية.

(١) انظر A.R.W. Harrison, The Law of Athens: The Family and Property (Oxford: The Clarendon Press, 1968), p. 201. قد يكون من قبيل التضليل أن نَصف الملكية الرومانية بأنها "مطلقة"، لكن ربما لا يكون هذا مُضللاً بقدر مفهوم الملكية "المطلقة" ذاته. فإذا كانت الصفة "مُطلقة" تعني منيعة تمامًا ضد الانتهاك، من دون أي قيود على استخدامها، أو دون أي التزامات (مثل الضرائب) ملازمة لها، لم يكن إذًا ثَمَّة وجود لأي صورة مُطلقة من الملكية. لكن سيكون من قبيل الخطأ ألا نقر بالسمة "الحصرية" على نحوٍ مميز للملكية الرومانية، أي الدرجة التي تنتمي بها الملكية إلى الفرد وحده دون غيره، حتى وإن لازم هذا التزامات معينة.

(٢) المصدر السابق.

تطوَّرت فكرة مجال السيادة الفردي والحصري الخاص التي ينطوي عليها مفهوم المِلكية بالترافق مع مفهومٍ لصورة عامة على نحو مميز للحُكم؛ فقد تطور مفهوم "سُلطة الحُكم"، *imperium* الذي أشار إلى الحُكم العسكري وأيضًا حق الحُكم الممنوح لحُكام مدنيين بعينهم، بحيث صار يضم حُكم الإمبراطور، وفي النهاية وصل إلى ما يُشبه فكرة السيادة القومية، التي ميزت الفكرة الرومانية للدولة عن التصوُّر الإغريقي لدولة المدينة بوصفها مجتمعًا من المواطنين وحسب. تلخص إذًا الشراكة بين مفهومي "المِلكية" و"سلطة الحُكم" كلاً من التمييز بين العام والخاص، وكذلك الاتحاد بين المِلكية والدولة الذي كان سمة رومانية مميزة.

لكن القول بأن الرومان ابتكروا تصوُّرًا للمِلكية أكثر فردانية وحصرية من ذي قبل، أو أنهم ميَّزوا بين الخاص والعام بطرق غير مسبوقة تاريخيًّا، لا يعني في الوقت ذاته القول بأنهم تنبأوا بالفردانية الليبرالية الحديثة. فلم يكن الرومان، مثلاً، مهتمين بحماية الحقوق الفردية من هجمات الدولة. بل في الواقع، نادرًا ما كان لديهم تصوُّر للدولة، أو للحقوق الفردية، من النوعية التي تتطلب التفكير بهذه الطريقة، كما لم تكن علاقاتهم الاجتماعية ومؤسساتهم من النوع الذي يولِّد مثل هذه الأفكار.

لم تكن روما مجتمعًا رأسماليًّا، كما لم تكن "ديمقراطية ليبرالية". من الصحيح بكل تأكيدٍ أن الرومان، خلافًا لأي حضارةٍ قديمةٍ أخرى، أوجدوا نظامًا ذا قطبَي سلطةٍ متمايزَين، تعايشت فيه دولة مركزية ناضجة مع المِلْكية الفردية الخاصة القوية، ومن الصحيح دون شكٍّ أيضًا أنه مع نمو الدولة الإمبراطورية، اندلعت توترات بين الطبقات ذات الأملاك والدولة التي أخذت تُمثِّل عبئًا متزايدًا. لكن لم يوجد قط في روما نظام للتخصيص، مثل الرأسمالية، اعتمد على النمو الشديد، وقائم على الإنتاج التنافسي الهادف للربح، بدلاً من النمو الواسع للمِلكية في عملية انتزاع ضخمة للأراضي. لقد كان التوسع الإقليمي في الإمبراطورية امتدادًا

لعملية تركيز الأراضي بالداخل، ولعبت القوة العامة للدولة - قوتها القسرية - دورًا أكثر مباشَرةً في اكتساب الثروات الخاصة.

عبّرت الأفكار الرومانية عن الملكية وعلاقتها بالمجال العام عن هذه الشراكة المميزة بين الملكية والدولة؛ فالشعار الرسمي للدولة الرومانية، ***Senatus Populusque Romanus***، بمعنى "مجلس شيوخ روما وشعبها"، لا يوصل مفهومًا رسميًا مجردًا للدولة بقدر ما هو لمحة عن العلاقات بين الطبقات المهيمنة والتابعة، علاوةً على التحالفات والمنافسات الموجودة بين أبناء الطبقة الحاكمة نفسها. ومن الجدير بالانتباه أن "مجلس الشيوخ" مميز عن "الشعب"، بل وموضوع قبله، في صياغةٍ تشير إلى هيمنة الطبقات ذات الأملاك بالمجلس وتوافقها المحدود مع الشعب، أي "قوام مختلط" يحتوي على العناصر الشعبية لكنه محكوم من جانب الطبقة الأرستقراطية. إن غياب أي فكرة مجردة للدولة أمرٌ يتضح على نحوٍ خاصٍ داخل الجمهورية، بحُكمها الهاوي على يد أعضاءٍ للنخبة ذات الأملاك الذين يستقطعون الوقت من إدارتهم لثرواتهم الخاصة. وفي ذلك السياق، لم يكن التمييز بين الخاص والعام يُمثِّل تناقضًا بين قطبين للسلطة، بل بالأحرى يمثل الطبقة المسيطرة في جانبيها المتباينين.

إجمالاً، إذًا، لم يكن الترسيم الواضح للمجالين العام والخاص مقصودًا منه حماية الخاص من تعدي العام، بل كان أقرب إلى عملية إدارةٍ للمجال الخاص ذاته. في الحالة الأولى، خاصةً في صورة القانون الخاص، أسهم في تنظيم العلاقات بين الطبقات عن طريق الإقرار بقداسة الملكية وفي الوقت ذاته توضيح الحقوق والواجبات الملازمة لها. ولاحقًا، أضاف انزلاق الطبقة الحاكمة إلى هوة الصراع المدمر للذات بُعدًا جديدًا إلى عملية إدارة المجال الخاص، كما سنرى في أعمال شيشرون، وبينما حلت الإمبراطورية محل الجمهورية، كان لزامًا على العلاقة بين العام والخاص أن تتغير لا محالة. لكن حتى حين زادت حدة الاستقطاب مع نمو

البيروقراطية الإمبراطورية، ظلت الدولة تعاونًا مميزًا بين الملكية والدولة، بينما واصلت الاستباحة الخاصة الاعتماد على القوة الإمبراطورية، واعتمد النظام الإمبراطوري على شبكةٍ من الاتحادات بين النُّخب ذات الأملاك.

أيضًا رسم القانون الروماني ملامح العالم الاجتماعي بطرقٍ مهمةٍ أخرى. إن التمييز بين القانون المدني، *jus civile*، أي القانون الخاص بالمواطنين الرومانيين، وقانون الشعوب، *jus gentium*، الذي كان ينطبق على الشعوب الأخرى؛ يحوي ثروة من المعلومات عن العالم الروماني. وهذا التمييز بين القانون المدني الروماني وقانون الشعوب ميَّز بالدرجة الأولى المواطنين الرومان عمَّن سواهم، وفي الوقت ذاته أقر بالحاجة إلى توفير بعض وسائل تنظيم المعاملات بين الرومان وغير الرومان، في منظومةٍ آخذةٍ في النمو من التجارة الدولية وفي إمبراطورية آخذة في التوسُّع. إن فكرة قانون الشعوب تقر بأن الشعوب الأخرى تعيش وفق قوانينها وعاداتها الخاصة وتسعى أيضًا إلى العثور على مبادئ مشتركة بين الجميع يمكنها أن تشكل أساس التعاملات بينهم ويمكن تطبيقها في المحاكم الرومانية. وهذا لم ينطبق فقط على المبادئ المتعلقة بالعلاقات بين الأمم، مثل حصانة المعاهدات، ولكن انطبق أيضًا على نطاق واسع من شئون القانون الخاص المتعلقة بإبرام العقود وشروط الشراء والبيع وغير ذلك من الأمور.

صارت خصوصية القانون المدني غير ذات أهميةٍ على نحوٍ متزايدٍ مع التوسع الذي شهدته المواطنة الرومانية، لكن واصل قانون الشعوب خدمة غايات أخرى. إن تحديد مبادئ عالمية معينة يعتنقها البشر فتح الباب أمام مفهوم القانون "الطبيعي"، أو *jus naturale*، النابع من التفكير المنطقي الطبيعي. وفي الوقت عينه، فإن فكرة قانون الشعوب بوصفه تجسيدًا للأوجه المشتركة بين الممارسات الاجتماعية في الأمم المتعددة سمحت أيضًا بوجود نوعية البراجماتية الرومانية التي أمكنها، على سبيل المثال، أن تعتبر العبودية مؤسسة مجافية للطبيعة

وفي الوقت ذاته تعاملها على أنها إنصاف مشروع على أساس أنها كانت (كما يُزعَم) ممارسة عالمية تتقبلها نظم عديدة خاصة من الأعراف والقوانين.

تألفت الإمبراطورية الرومانية "المحكومة من الباطن" من شذراتٍ متنوعةٍ مترابطةٍ على نحوٍ فضفاض، واستنادًا إلى اتحاد النُّخَب ذات الأملاك المنتشرة عبر مساحةٍ شاسعة اعتمد تماسكها ليس فقط على قوةٍ عسكريةٍ ضخمةٍ، بل أيضًا على روابط ثقافيةٍ وأيديولوجيات ذات طابع عالمي أمكنها أن تساعد في ربط الشذرات الإمبراطورية معًا. والدور الذي لعبه القانون الروماني في الحفاظ على تماسك الإمبراطورية مرتبط بتأثيراته الثقافية والأيديولوجية بقدر ما هو مرتبط بدوره في الحُكم. وحتى في ذروة الهيمنة الإمبراطورية، لم يطغَ القانون الروماني بالكامل قط على الملامح الدقيقة الخاصة بالقانون والعُرف المحليَّين، بَيْدَ أن انتشار الإمبراطورية كان مصحوبًا بتأكيدٍ متزايدٍ على العالمية في مقابل الدقائق الثقافية والسياسية والقانونية من مختلِف الأنواع، عالمية جرى التعبير عنها في القانون الطبيعي أو في قانون الشعوب بدرجةٍ لا تقل عنها في الكوزموبوليتانية الرواقية وكذلك، في نهاية المطاف، في العقيدة المسيحية و"الكنيسة العالمية".

ثقافة المِلْكية: الفلسفة الرواقية في روما

إن ملامح العالم الاجتماعي الذي شكَّلته منظومة المِلكية المتميزة يمكن رؤيتها أيضًا في الفلسفة الرومانية، خاصةً في صورها المتباينة من الرواقية. ولْنُذكِّر أنفسنا أولاً بالتغيرات التي مرَّت بها الفلسفة الرواقية مع انتشار الهيمنة الرومانية. إجمالاً، كان التحوُّل الأبرز الذي اعترى الفلسفة الرواقية وهي تدور في الفلك الروماني هو تقليل الاهتمام بمسائل علوم الكونيات والنفس ونظرية المعرفة وزيادة الانشغال بالمسائل الأخلاقية وحدها. لكن قبل أن تصير الرواقية ظاهرة رومانية بحق، كانت هناك بالفعل تيارات آخذة في الابتعاد عن عقائد الرواقيين

الأوائل، بل وعن الأسس الكونية والنفسية الخاصة بهم. إن بوسيدونيوس الأفامي (١٣٥–٥١ق.م)، الذي درس شيشرون تحت يديه، لم يُقدِم فقط على تعديل العقيدة الأخلاقية الرواقية، بل تحدى أيضًا الواحدية النفسية والكونية التي تُعد أساسًا للفكر الأخلاقي والسياسي الرواقي، وتشي الأدلة بأن الأمر عينه فعله معلم بوسيدونيوس، بانتيوس الرودسي (نحو ١٨٥– ١٠٩ق.م)، الذي كان أول من أدخل الرواقية إلى روما والذي أثر تأثيرًا شديدًا على شيشرون. وفي أيديهما، صارت الرواقية فلسفة أكثر اتفاقًا مع الطبقة الحاكمة الرومانية. وبينما يمكن قراءة العقيدة الرواقية المبكرة بوصفها تحدّيًا للعبودية والإمبراطورية، بل وربما للملِكية نفسها، فإن هذه المرحلة "المتوسطة" من الرواقية قدمت سبلاً فلسفية للدفاع عن هذه الأمور. لكن حتى من دون ذلك، فإن التعديلات في فلسفة الأخلاق جعلت الرواقية أكثر تكيفًا مع قيم النخبة الرومانية.

جاء بانتيوس إلى روما إبان أواخر حُكم الجمهورية، بعد أن درس تحت أيدي الفلاسفة الرواقيين في اليونان، حيث قابل القائد الروماني سكيبيو الأفريقي الأصغر، الذي درس الرواقية هو الآخر. عاد بانتيوس في وقتٍ لاحقٍ إلى اليونان كي يترأس مدرسة "الرواق" في أثينا. لكن في أثناء وجوده في روما، ظل قريبًا من سكيبيو وعرّف ما يُسمَّى بدائرة سكيبيو من الأرستقراطيين المحافظين ذوي الاهتمامات الفكرية بالأخلاقيات الرواقية، وهؤلاء لعبوا دورًا كبيرًا في نشر أفكار بانتيوس[١].

كان ما جعل تعاليمه جذابةً على نحوٍ خاصٍ للرجال من هذه النوعية هو أنه كيّف العقيدة الأخلاقية للرواقية مع الفضائل المحددة التي يُجلها أبناء هذه الطبقة في

(١) يرى بعض الباحثين أن دائرة سكيبيو هي من صنع الخيال، وتظهر على سبيل المثال في عمل شيشرون De Amiticia (عن الصداقة). لكن سواءٌ أكان لمثل هذه "الدائرة" المنظمة رسميًّا وجود حقيقي أم لا، ما من شكٍّ في أن ثَمَّةَ قطاعًا محافظًا كبيرًا من الأرستقراطية الرومانية، كان سكيبيو مثالا بارزًا له، تأثر كثيرًا بأفكار المرحلة الرواقية المتوسطة.

سعيهم وراء الشرف والمجد، واضعًا التركيز "على فضائل نشطة مثل عظمة الروح أو الشهامة، الجود أو الكرم، اللياقة أو الاحتشام، وعلى الطاقة والاجتهاد، في مقابل التركيز الرواقي التقليدي على الصبر والعدالة."[١] وما هو أهم من ذلك أن بانتيوس خفّف صرامة الأخلاق الرواقية، جاعلاً العقيدة أكثر توافقاً مع الالتباسات والتسويات الأخلاقية من النوع الذي تقابله على نحوٍ منتظمٍ الأرستقراطيةُ الرومانية، في عالم مؤلف ليس من حُكماء بل من بشر عاديين، كما ألحق قيمة أعظم بالمباهج الأقل شأنًا، التي لم تصل إلى مرتبة أعلى المُثُل الرواقية. لقد سمحت الرواقية على الدوام بالتمييز بين المباهج الأخلاقية والمباهج المحايدة أخلاقيًا، لكن يمكن تقييمها في ضوء درجة المرغوبية على أُسُسٍ أخرى. كانت الثروة المادية مثالاً تقليديًا للمباهج المرغوب فيها لكن المحايدة أخلاقيًا. والآن، مُنحت مثل هذه المباهج الثانوية مكانة أعلى من تلك التي منحها لها الرواقيون الأوائل.

وفق هذه النظرة، تتعلق العدالة بالشرعية القانونية أكثر مما تتعلق بقوانين أخلاقية أسمى؛ وهو ما قد يتوقعه المرء في مجتمعٍ مشبع بفكرة طاعة القانون. كان هذا يعني أن المبادئ الأخلاقية الصارمة ربما يمكنها إفساح الطريق أمام الممارسات الرومانية القائمة، أمام متطلبات العقود وضروريات الحياة اليومية في العمل والسياسة، ما دامت باقية في إطار القانون. لكن بمجرد أن حلت هذه الفكرة القانونية محل التصوُّر الرواقي القديم عن العدالة المُطلقة والعالمية التي تسمو فوق القانون البشري، بات من الممكن تخفيف حدة العدالة القانونية عن طريق تطعيمها بمبادئ الإنصاف الأقل تمجيدًا. وكان لهذا تبعات بالغة على بعضٍ من أهم الخصومات السياسية التي شهدتها الجمهورية الرومانية.

---

(١) انظر Neal Wood, Cicero's Social and Political Thought (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1988), p. 48.

يوضح دور دائرة سكيبيو في روما على نحوٍ طيب الأهميةَ السياسية لهذه التغيرات في الفلسفة الرواقية. في عام ١٣٤ انتُخب تيبريوس سمبرونيوس جراكوس، أحد أبناء عمومة سكيبيو الأفريقي الأصغر والقائد العسكري الناجح، كي يتولى على مدار العام التالي منصب المدافع عن حقوق العامة. وبمساعدة شقيقه، جايوس، اقترح تيبريوس قانونًا زراعيًّا ثوريًّا لإعادة توزيع الأراضي العامة بما يصب في مصلحة الفلاحين المُعدمين. كان من تزعَّم معارضةَ إصلاحات الأخوين جراكوس ابن عمهما سكيبيو الأفريقي، وفي خضم أجواء العداوة التي أثارتها إصلاحات تيبريوس المقترحة في أوساط الطبقة الأرستقراطية، قُتِلَ تيبريوس خلال أعمال الشغب التي أثارها بعض الشيوخ ومسانديهم، بقيادة بوبليوس سكيبيو ناسيكا.

خلال النقاشات التي أحاطت بقانون تيبريوس الزراعي، ربما عمد كلا الجانبين إلى اللجوء إلى المبادئ الرواقية. لقد وجدت الثورة الأسبرطية الأولى، بما أحدثته من إعادةِ توزيعٍ ثورية للأرض وإلغاءٍ للديون، الإرشاد في أفكار المساواة الخاصة بالرواقية المبكرة، جنبًا إلى جنبٍ مع مبدئها القاضي بأنه في كونٍ ينظمه "عقل" واحد مشترك، تكون كل الأشياء مشاعًا بالأساس، وهذه الأفكار ربما ألهمت تيبريوس أيضًا. لكن في أعقاب الثورة الأسبرطية كانت التعديلات التي شهدتها المبادئ الرواقية، خاصةً على يد بانتيوس، قد أضعفت التهديد الذي تمثله للملكية. وإذا كان بالإمكان دعم قضية الأخوين جراكوس من جانب الأفكار الرواقية عن المساواة والعدالة الاجتماعية ومبادئ الشيوعية، فبمقدور المعارضة الاحتكام إلى الرواقية المعدلة التي طابقت بين العدالة والقانون القائم، وكذلك خففت حدة القانون بأفكارٍ عن العدالة والإنصاف، وهو ما فعلته المعارضة بالفعل. وعلى أساس تلك المبادئ الرواقية اللاحقة، لم يعد لأي معيارٍ أسمى للعدالة العالمية أي علاقةٍ حاسمةٍ بمسألة الإصلاح الزراعي، ورغم أن شرعيتها القانونية كانت بالتأكيد محل نقاشٍ لأنه لا يمكن لشيءٍ غير عادلٍ أن يكون قانونيًّا (تمامًا مثلما لا يمكن أن نصف شيئًا قانونيًّا بأنه غير عادل)، فإنه فيما وراء الشرعية القانونية كانت تكمن أيضًا متطلبات الإنصاف.

ومن اللافت للنظر أن مبادئ الإنصاف استحضرها كبار مفكري روما ليس من أجل دعم إعادة توزيع الأراضي، بل بغرض معارضتها؛ ففي كتاب "عن الواجبات" (*De Officiis*)، وهو كتاب بشهادة المؤلف متأثر بشدةٍ بفكر بانتيوس، يُعلِّق شيشرون على الضرر الذي يُحدثه كلٌّ من الأسبرطيين والأخوين جراكوس، بوصفه أمثلة على التبعات الناتجة عن انتهاك الإنصاف في إعادة توزيع الممتلكات. وبعد أن قال إن "الوظيفة المحددة للدولة وللمدينة هي أن تضمنان لكل رجل السيطرة الحرة غير المنقوصة على ممتلكاته الخاصة"، يمضي شيشرون في انتقاد الإجراءات "المخربة" التي تبنَّاها مصلحو الأراضي الذين "يُطيحون تمامًا بالإنصاف". ثم يتساءل: "كيف يكون من العدل لرجلٍ لم يسبق له في حياته قط أن امتلك أي ممتلكاتٍ أن يحوز أراضيَ ظلت مشغولة لسنواتٍ عديدة، بل ولأجيال، وأن من امتلكها في السابق ينبغي له أن يفقد ملكيتها؟"(١) يبدو أن شيشرون يشارك في الرأي معلمه، الرواقي بوسيدونيوس تلميذ بانتيوس، الذي ذهب إلى أن تيبريوس يستحق العقاب الذي نزل به، حتى رغم أن لا شيء مما فعله كان غير قانوني.

سيكون من الممكن، بطبيعة الحال، الزعم بأن الأخلاق العملية للحقبة الرواقية المتوسطة لم تكن تخدم مصالح اجتماعية أو سياسية معينة، بل تُقدِّم معايير أخلاقية يمكن الوفاء بها من جانب البشر العاديين وليس فقط الحُكماء، أو على الأقل من جانب النبلاء الرومان في مواجهة الواقع غير المثالي للحياة السياسية والاقتصادية اليومية. ويمكن القول بأن المواقف الأخلاقية الصارمة للرواقية المبكرة ليست ملائمة أو حتى إنسانية، وبالتأكيد مبادئ الإنصاف صالحة للجميع. إذا كانت الحجج الرواقية قد استُخدمت دفاعًا عن مصالح الطبقة الحاكمة، فهل يمكن اعتبار الفلاسفة أنفسهم مسئولين عن ذلك، وما الهدف من بيان المصادر والتبعات السياسية الفورية لهذه الأفكار؟ أقل ما يمكن قوله استجابةً لمثل هذه

(١) انظر Cicero, Off. II, 78-80 ترجمة مكتبة لويب.

الاعتراضات هو أنه حتى لو نحَّينا جانبًا الارتباطات المعروفة لفلاسفةٍ أمثال بانتيوس وعلاقته الوثيقة بقادة رومانيين لهم أجندة سياسية واضحة، فثَمَّةَ ما يمكن تعلُّمه من تعريف الظروف السياسية الخاصة التي فرضت أسئلة معينة مُلحة على الأجندة السياسية وشكَّلت الطرق التي جرت بها الإجابة عن هذه الأسئلة. في الوقت عينه، ليست عملية استكشاف السياقات التاريخية وحدها هي ما سيُعيننا على فهم النصوص القديمة؛ فوضع الأمور في سياقها التاريخي، كما قلنا في الفصل الأول، يعني عدم إغفال الدور البشري، وثَمَّةَ شيء مقلق بشدةٍ في تحليلات النظرية السياسية التي لا تكترث بالقضايا الاجتماعية المُلحة التي هي موجَّهة إليها.

وإذا أقررنا بالظروف التاريخية التي نبعت منها العقيدة الأخلاقية للرواقية المتوسطة، بل وكذلك بالمصالح الاجتماعية المحددة التي كانت تخدمها، يمكننا مع ذلك أن نقبل أن تبعاتها الاجتماعية والسياسية ليست بالضرورة أحادية الجانب وأن تلطيفها للمواقف الرواقية الصارمة يحظى بقَبول أوسع. لكن بانتيوس لم يقتصر فقط على تخفيف متطلبات الأخلاق الرواقية؛ فالأدلة الباقية، على سبيل المثال، تشي بأنه تقبَّل العبودية بطريقة لم يتقبَّلها سابقوه. ربما كان هذا مُنتظَرًا من عقيدة أخلاقية تستوعب التعديلات التي دخلت على الممارسات الرومانية البعيدة عن المثالية، لكن ثَمَّةَ أدلة كذلك على حدوث تحوُّلٍ أكثر جوهريةً في الدراسات النفسية والكونية مصمم بهدف تقديم أساس فلسفي للدفاع عن التراتبية الاجتماعية بل والعبودية أيضًا. يبدو أنه قسَّم الروح إلى عقل مسيطر وشهوات تابعة، وبهذا أحيا الثنائية القديمة التي قامت عليها الفلسفات التراتبية لأفلاطون وأرسطو. وفيما يتصل بالعبودية، بات من الممكن الآن، كما فعل أفلاطون، الزعم بأن خضوع بعض الرجال للبعض الآخر كان في صالح الطرفين، ما دام متوافقًا مع مبدأ السيطرة العقلانية على العناصر الوضيعة. بل إنه صار من الممكن، كما فعل أرسطو، القول بأن العبودية كانت في مصلحة كلا طرفَي العلاقة؛ لأن مَن هم صالحون فقط للطاعة يمكنهم الانتفاع من الخضوع لسيدٍ أرفع مقامًا.

وُظِّفَت عقائد مشابهة دفاعًا عن الاستعمارية الرومانية. ليس واضحًا ما إذا كان بانتيوس نفسه هو من قدَّم مثل هذه الحجة، بَيْدَ أن شيشرون يوظفها في محاورته "الجمهورية" في تبرير كلٍّ من العبودية والاستعمارية الإمبراطورية؛ ففي محاورته، التي يُزعَم أنها تدور في حديقة سكيبيو الأفريقي الأصغر، يُلقي شيشرون خطابًا على لسان لايلوس، أحد أهم أعضاء دائرة سكيبيو والمعتنق بوضوح للفلسفة الرواقية، عن السيطرة التي حققها الرومان "على العالم أجمع". يقول لايلوس: "ألا نلاحظ أن السيطرة مُنحت بفعل الطبيعة لكل شيءٍ هو الأفضل، من أجل الصالح الأعظم لما هو ضعيف؟ فلماذا إذًا يَحكُم الربُّ الإنسانَ، ويحكم العقلُ الجسدَ، ويحكم المنطقُ الشهوةَ والغضبَ وغيرَهما من العناصر الخبيثة للعقل؟" وهو يقول إنه بالطبع ثَمَّةَ اختلاف بين نوع الحُكم الذي يمارسه ملك على رعاياه، أو أبٌ على أبنائه، وحُكم السيد للعبد؛ فالأول يحكم بالطريقة التي يحكم بها العقلُ الجسد – وهذا ينطبق أيضًا على أنواعٍ عديدةٍ أخرى من الترتيبات السياسية – بينما الثاني أشبه بحُكم المنطق للشهوة و"المشاعر المزعجة الأخرى"، من حيث إن هدفه هو كبح جماح العبيد وإخضاعهم، تمامًا مثلما يحكم المنطق "وهو الجزء الأفضل للعقل، الأجزاء الخبيثة للعقل ... بشكيمةٍ أشد حزمًا ..." وبما أن الإمبراطورية هي نتاج لحروبٍ عادلةٍ دفاعًا عن حلفاء روما، نفهم من هذا أنه بينما قد تملك السيطرة الإمبراطورية عناصرَ من النوع الأول للحُكم، فإنها تنتمي بكل إنصافٍ إلى النوع الثاني، الذي فيه يُخضَع بشرٌ أو أُمَمٌ أقل شأنًا على يد من هم أعلى شأنًا من أجل منفعتهم الخاصة.(١)

---

(١) انظر محاورة الجهورية Rep. III, 36-7 ترجمة مكتبة لويب. يذكر المترجم أن هذه الشذرات "هي جزء من الحجة المؤيدة لعدالة العبودية والاستعمارية الإمبراطورية، ينادى فيها بأن أفكارًا وأفرادًا بعينهم مهيئون بحكم الطبيعة للخضوع للآخرين وينتفعون به." وهو يوضح أن القديس أوغسطينوس شرح لاحقًا معنى هذه الفقرات في كتابه "مدينة الله" XIX. 21. والفقرات ذات الصلة في كتاب أوغسطينوس تقول: "... إن حُكم الأقاليم [وفق ما جاء في محاورة =

إن وضع شيشرون على لسان لايلوس أفكارًا مأخوذة من بانتيوس يتضح في بداية المحاورة، حين يشير لايلوس إلى محادثاتٍ اعتاد الحاضرون إجراءها "مع بانتيوس ... في حضور بوليبيوس؛ وهما إغريقيان كانا على الأرجح الأكثر ضَلاعة من الجميع بشئون السياسية."[1] قد تظل هناك شكوك حول رفض بانتيوس لواحدية الرواقية المبكرة، أو حول تطبيقه لثنائية نفسية على العلاقات الاجتماعية والسياسية، بَيْدَ أن الأدلة على استعادة الثنائية الأفلاطونية، بين العنصر العقلاني الحاكم والعنصر غير العقلاني الخاضع له، لهي أكثر وضوحًا في أعمال تلميذه بوسيدونيوس، الذي وصفه معاصروه بأنه معجب كبير بأفلاطون وأرسطو. أيضًا يشير بوسيدونيوس إلى حالاتٍ تاريخيةٍ للهيمنة بدت أنها أمثلة على خضوع الأدنى منزلةً للأعلى منزلة، بحيث كان ذلك في صالح الخاضعين. وعلى أي حال، إن نظرية الاستعمارية الإمبراطورية التي تظهر من بين ثنايا شذرات الأدلة المتعلقة بآراء بوسيدونيوس أو آراء أولئك الذين تأثَّروا به بشدة، أو بآراء كليهما، تقضي

="الجمهورية" لشيشرون] عادل، تحديدًا لأن العبودية في صالح أمثال هؤلاء الرجال، وحين يؤسَّس هذا الحُكم على النحو الصحيح، أي حين تُنتزع من الأشرار رخصة اقتراف الإثم، فإنه يكون مؤسسًا من أجل سعادتهم، وأن أولئك الخاضعين ستكون حالهم أفضل لأنهم حين لا يكونون خاضعين تكون حالهم أسوأ. ودعمًا لهذا المنطق يُقدِّم مثالاً صارخًا، مأخوذًا من الطبيعة، ومُعبَّر عنه كما يلي: لماذا إذًا يُخضع اللهُ الإنسانَ لحكمه، وتحكم الروحُ الجسد، ويحكم المنطقُ الشهوةَ وغيرَها من الأجزاء العديدة الأخرى للروح؟" (ترجمة مكتبة لويب).

(١) انظر محاورة "الجمهورية"، Rep. I. 34. رغم أن المؤرخ بوليبيوس (نحو ٢٠٣-١٢٢ق.م) إغريقي، فقد أصبح مقربًا من سكيبيو ومؤيدًا للحُكم الاستعماري الروماني. ومؤلَّفه التاريخي العظيم، الذي يسعى إلى تفسير الكيفية التي حققت بها روما فتوحاتها، يعزو فضلاً كبيرًا في نجاح الرومان إلى تكوينهم المختلط، ذلك التوازن والاعتماد المتبادل بين الطبقات الذي أوجده تعاون القناصل والشيوخ والعامة. ومن خلال توضيحه للصور العديدة لهذا التكوين، من حيث مَنشئها، وفي حالة أفلاطون عملية تفسخها، فإنه يبدو وكأنه يدافع عن الحُكم الاستعماري الروماني أمام جمهور من الإغريق. (انظر Peter Green, Alexander to Actium: The Historical Evolution of the Hellenistic Age [Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1993].)

على أقل تقديرٍ بأن السيطرة الإمبراطورية مُبرَّرة لو أنها كانت في صالح الرعايا الخاضعين لها. قد لا يبلغ هذا مبلغ فكرة أرسطو القائلة بأن بعض الرجال عبيد بطبيعتهم ومن ثَمَّ لن ينتفعوا إلا من استعبادهم على يد سادةٍ أعلى منزلة، لكن مفهوم ما هو مفيد للعبيد يصطبغ من البداية بالفكرة الأفلاطونية والأرسطية – المتعارضة مع الفكرة الرواقية المبكرة التي تقضي بوجود عقل كُلي في كون متوحد – القائلة بوجود فصل طبيعي بين الحُكام والمحكومين وأن بعض البشر تكون حالهم أفضل وهم خاضعون لغيرهم.

شيشرون

لم يتحدث أحد بلسان ثقافة الملكية الرومانية أفضل من ماركوس توليوس شيشرون، رجل الدولة والخطيب المفوَّه والمفكر. قد لا تكون أفكاره السياسية أصيلة إلى حدٍّ بعيد، لكن صياغته للتيارات السائدة، بما فيها الرواقية، تكيفت على نحوٍ بارعٍ مع ظروف طبقة الشيوخ الرومانية ومصالحها، في تلك اللحظة التاريخية المضطربة في أواخر عمر الجمهورية. بحلول ذلك الوقت، حين لم تَعد الصورة الجمهورية قادرةً على الحفاظ على التوازن الهش بين الطبقات وداخلها، لم تكن المشكلة الاجتماعية الأساسية التي تواجه النخبة المسيطرة هي التهديد القادم من أسفل، بل تمثلت المشكلة في تدميرها لذاتها بالأساس. كما سبق ورأينا، جنح شيشرون في نظريته السياسية إلى حماية نفسه من التهديدات القادمة من طبقة العامة، بما فيها إعادة توزيع الممتلكات، لكن اهتمامه الأساسي كان استعادة الوحدة والاستقرار اللذين اعتمدت منظومة الملكية عليهما. وكان التحدي الذي اضطلع شيشرون به هو الدفاع عن أهمية المِلكية وسيطرة الطبقات ذات الأملاك مع نُصح الطبقة الحاكمة بضبط النفس.

وُلد شيشرون في عام ١٠٦ق.م لعائلة ثرية وشهيرة بدرجة كبيرة، وإن لم تكن من عائلة ذات أملاك يخدم أعضاؤها في مجلس الشيوخ. وبوصفه عضوًا في

طبقة الفرسان وأحد "الرجال الجدد"، كان بلا شكٍّ عرضةً لأن يكون ضحية للعجرفة، لكن عائلته كانت ذات نفوذٍ معتبرٍ واستمتع بكل منافع حياة السادة، بما في ذلك أفضل تعليم ممكن. حين درس شيشرون القانون في شبابه تواصل مع نوعية رجال الدولة الرومان الذين من شأنهم أن يكونوا نماذجه السياسية خلال حياته، محافظين في أعين الدستور القديم ونماذج صارمة للفضيلة الجمهورية التي كانت آخذةً في الخبو في أيامه المضطربة. تضمَّن تعليمه أيضًا الفلسفة، وقضى بعض الوقت في أثينا لدراسة الخطابة والبلاغة. وقد فارق تعليم الفلسفة وهو يحمل إعجابًا كبيرًا بأفلاطون، لكن مع قدرٍ من التشكُّك الفلسفي كذلك، استنادًا إلى تعاليم فيلون اللاريسي، وقدرًا من التعلق بالرواقية – أخلاقياتها بدرجةٍ أكبر من نظريتها المعرفية أو أفكارها الميتافيزيقية – لكنه لم يَعتبر أي الأمرين مناقضًا لفكر أفلاطون.

بعد عودة شيشرون إلى روما لممارسة القانون، دخل على نحوٍ نشيطٍ وناجحٍ إلى عالم السياسة لدرجة أنه ترقَّى في المناصب التي شغلها بسرعةٍ استثنائية، إلى أن شغل منصب الخازن (كويستور ***quaestor***) وهو في سن الثلاثين، بحيث صار معاونًا للحاكم الإقليمي لغرب صقلية في الواجبات المالية والإمبراطورية. وقد مكنه هذا من دخول مجلس الشيوخ، ثم انتُخب في نهاية المطاف – وهو في سن الثانية والأربعين، وهي أصغر سنٍّ يسمح بها القانون – قُنصلاً عامًّا، وهو أعلى منصبٍ يمكن أن تمنحه الجمهورية. بحلول ذلك الوقت كانت سُمعته قد ترسخت بوصفه مدافعًا عن النزعة الجمهورية المحافظة، وخصمًا للإصلاحات الزراعية والديمقراطية، وكان الشيوخ المحافظون يعتبرونه مقاومًا فعالاً للزعماء الشعبيين على غرار يوليوس قيصر وكاتِلينا، الأرستقراطيَّين اللذين كانا في نظر خصومهما يستغلان ضعف العامة كالقوادين. من أهم إنجازات شيشرون إسقاطه للإصلاحات الزراعية التي قدَّمها المدافع عن حقوق العامة ببليوس سرفيوس رولوس، بَيْدَ أن عمله السياسي الأشهر كان هزيمة كاتلينا، الذي زُعم أنه كان يخطط للاستيلاء على الحُكم بمعاونة حشود العامة والفلاحين المجردين من ممتلكاتهم أو الغارقين في الديون.

ومع ذلك فمن المرجح أن هذا النجاح البارز ساهم كذلك في أفول نجم شيشرون. كان شيشرون قد تعامل مع المتآمرين بكل قسوة، كما غض الطرف عن القانون، وهو ما أثار عداء المحافظين أنفسهم. وعلى أي حال، كانت الرياح السياسية في روما تُغيِّر اتجاهها في صالح أعدائه. حُكم على شيشرون بالنفي، وهو ما أتاح له الوقت للتنعم في رحاب الفلسفة، ثم عاد إلى روما عام ٥٨ق.م. وفي عام ٥١ أُرسل إلى قيليقية ليؤديَ دور الوالي، وهو ما كان مطلوبًا من كل قنصلٍ سابق. أحسن شيشرون إدارة الشئون المدنية والعسكرية لمقاطعته الإمبراطورية، وكسب لنفسه من وراء منصبه مالاً أقل من المعتاد مقارنةً بغيره من الولاة الرومان. ورغم أنَّ علينا أنْ نتحرر من أي صورة خادعة قد نرسمها في خيالنا بشأن رأي شيشرون في الثروة (كان، من بين أمورٍ أخرى، من أصحاب العقارات التي يستأجرها الفقراء)،[١] فإنه وفق المعايير الرومانية كان يؤدي واجباته باستقامة جديرة بالإعجاب، بل إنه حقق نجاحًا عسكريًّا متواضعًا في مقاطعته. ولدُنْ عودته إلى روما وجد جمهوريته الحبيبة إلى قلبه في حالة حربٍ أهليةٍ بين خصمَين متناحرَين هما يوليوس قيصر وبومبي، ولكلٍّ منهما جيشه الخاص. انحاز شيشرون إلى بومبي، معتبرًا انتصار قيصر وحُكمه الديكتاتوري نهايةً للجمهورية، بل وللدولة الرومانية ككلٍّ. لكن شيشرون لم يعانِ على يد قيصر المنتصر الذي عامله، حسب شهادة شيشرون نفسه، بكل احترام. وبعد اغتيال يوليوس قيصر انحاز شيشرون إلى صف قاتليه وصار لفترةٍ وجيزةٍ الحاكمَ الفعليَّ لروما. وحين

---

(١) تكشف خطابات شيشرون إلى صديقه أتيكوس عن اهتمامٍ شديدٍ بممتلكاته الخاصة وحرصٍ كبيرٍ على الربح. ومن الصعب ألا تدهشنا الفقرة التالية المأخوذة من أحد خطاباته ويقول فيها: "انهار متجران من متاجري، والمتاجر الباقية تظهر بها شقوق، لدرجة أنه حتى الفئران فرّت منها إلى مكانٍ آخر، فضلاً عن المستأجرين. يُسمِّي الآخرون هذا بالكارثة، لكني لا أدعوها حتى بالشيء المزعج. آه يا سقراط، لم أستطع مطلقًا الوفاء بدَينك! بالنظر إلى السماء بالأعلى، كم تبدو هذه الأمور تافهةً في نظري! ومع ذلك، ثَمَّةَ خطة بناء جارية، نصحني بها وبدأها فيستوريوس، والتي من شأنها أن تُحوِّل هذه الخسارة إلى مصدر للربح." (Att. XVI. 9. 1).

هُزم حلفاؤه على يد قائد قيصر، ماركوس أنطونيوس - الذي شن عليه شيشرون هجومًا مريرًا - نفت الحكومة الثلاثية الجديدة أعضاء الحكومة السابقة لها، بمن فيهم شيشرون، وفي نهاية المطاف قُتل شيشرون على يد جنودها في عام ٤٣ق.م.

بالتأكيد لم يكن شيشرون مفكرًا منهجيًا، بل ولم يكن فيلسوفًا نظاميًّا على نحو مشابه لحال أفلاطون أو أرسطو. لكن ثَمَّةَ مبادئ معينة تظهر على نحوٍ مبهمٍ نسبيًا ليس فقط في أعماله الكبيرة مثل *Pro Sestio* (دفاعًا عن سستيوس) أو *De Republica* (عن الجمهورية) أو *De Legibus* (عن القوانين) أو *De Officiis* (عن الواجبات)، ولكن أيضًا في خُطَبه ورسائله الأخرى. لن نحاول فيما يلي أن نتتبّع خطًّا منطقيًّا تفصيليًّا في أي عملٍ منفردٍ من أعماله، كما فعلنا في حالة أفلاطون وأرسطو، وإنما سنسعى جاهدين إلى تجميع نظرية سياسية متسقة بصورةٍ أو أخرى، بحيث نقتفي الروابط بين المبادئ الأساسية الموضحة في أعماله العديدة، ونتفكر في مصادرها وأهميتها وتبعاتها.

رغم أن الفكر السياسي لشيشرون موضع تجاهُل بشكلٍ عامٍّ في وقتنا الحالي، فقد كان له تأثير كبير في التقليد الغربي، حتى وإن كان هذا بسبب شعبيته الطاغية في المرحلة المبكرة من العصر الحديث؛ فقد وجد المفكرون الأوروبيون والأمريكيون، خاصةً من القرن السادس عشر وحتى القرن الثامن عشر، في أعماله - خاصة "عن الواجبات" - طيفًا كاملاً من الأفكار الملائمة، بعضها دفع بعض المعلقين إلى نَسب نزعة حداثية غير ممكنة التصديق إلى شيشرون، رغم جذوره القديمة الراسخة. وقد لُخِّصَت هذه الأفكار على النحو التالي:

> **... مبادئ للقانون الطبيعي والعدالة وللمساواة الأخلاقية العالمية، ونزعة وطنية ومُخلصة للحُكم الجمهوري، ودفاع قوي عن الحرية، ورفض متَّقد للاستبداد، وتبرير مُقنِع لقتل المستبد، وإيمان راسخ بالدستورية وسيادة القانون وبالقوام**

المختلط للدولة، وإيمان قوي بحُرمة الممتلكات الخاصة وبأهمية مراكمتها وبالرأي القائل بأن الغاية الأساسية للدولة والقانون هي حماية الممتلكات والفوارق بينها، وتصوُّر عن المساواة الاجتماعية والسياسية التناسبية وما يستتبعها من تبايُن في الحقوق والواجبات، ومثال مبهم عن الحُكم عن طريق "أرستقراطية طبيعية"، وتشكُّك ديني ومعرفي معتدل مستنير[١].

بطبيعة الحال لم يكن شيشرون وغيره من المفكرين الإغريق والرومان يؤمنون بنوعٍ من المساواة المعنوية أو يدافعون عن الحرية أو سيادة القانون أو القوام المختلط للدولة، وبالتأكيد لم يكن الوحيد في تصوُّره للتراتبية الاجتماعية والسياسية أو تصوُّره لصنفٍ ما من المساواة والحُكم "التناسبيَّين" على يد أرستقراطية طبيعية. الأمر الأكثر تمييزًا له هو تصوُّره للقانون الطبيعي، والذي مكَّنه من الجمع بين الدفاع عن الحُكم الأرستقراطي والتراتبية السياسية وبين مبدأ المساواة المعنوية العالمية. وهذا التناقض الظاهري من شأنه أن يصير سمة مميزة للفكر السياسي الغربي، خاصة في بدايات العصر الحديث، حين كانت الأفكار المتعلقة بالمساواة الإنسانية الطبيعية والقيمة المعنوية المتساوية لكل الأفراد (كما في حالة جون لوك) مصحوبة بتراتبية سياسية، بل وأحيانًا كانت تُستخدم على نحوٍ متناقض (المثال الأبرز لذلك هو توماس هوبز)، ليس فقط من أجل تبرير التراتبية بل من أجل تبرير الحُكم المُطلق أيضًا. لقد طوَّر شيشرون، رغم تأثره المؤكد بالفكر الرواقي، مفهومًا للقانون الطبيعي لم يذهب إليه الرواقيون قط، وربما كان شيشرون أول مفكرٍ كبيرٍ يسبر غور هذا التناقض. وثَمَّةَ أوجُه تعارض كبيرة في هذا الجانب بين مفكرنا الروماني وبين سابقيه الإغريق، أفلاطون وأرسطو.

---

(١) انظر N. Wood. op. cit.. p. 4.

رأينا كيف أن أفلاطون، الذي كان يكتب في زمن الديمقراطية الأثينية، تحدَّى دولة المدينة الديمقراطية عن طريق طرح مبدأ طبيعيٍّ لعدم المساواة. ربما لم يكن هذا يعني، في نظره، أن عدم المساواة الطبيعية بين الرجال كان كافيًا لتفسير الفصل بين الحكام والمحكومين، بل إن الفصل نفسه كان في نظره مبدأً طبيعيًّا وضروريًّا، مبنيًّا على انقسام الروح إلى عناصر "أفضل" وأخرى "أسوأ"، وهو ما يعاد إنتاجه في الفصل الحتمي للعمل بين أولئك الذين يعملون من أجل كسب قُوتِ يومهم ومَن يحكمونهم. شدَّد أرسطو أيضًا على وجود فصلٍ طبيعيٍّ كونيٍّ بين العناصر الحاكمة والمحكومة، وفي دولة المدينة المثالية التي تَصوَّرها ينعكس هذا الفصل في التمييز بين "ظروف" دولة المدينة و"أجزائها".

اتبع شيشرون نهجًا مغايرًا في تناوله لمسألة عدم المساواة. كان بالتأكيد يتفق مع أفلاطون وأرسطو حول ضرورة عدم المساواة السياسية. بل إنه كان يؤمن بفكرة الروح الثنائية الأجزاء التي، كما رأينا في خطاب لايلوس في محاورة "الجمهورية"، يترجمها على نحوٍ صريحٍ إلى مبدأٍ للتراتبية السياسية والإمبراطورية. وقد أوضح شيشرون على نحوٍ شديد الوضوح في عمله "عن الواجبات" وغيره من الأعمال أنه يؤمن بوجود فصلٍ اجتماعيٍّ للعمل يُخضِع الرجال العاملين في المهن الوضيعة والسوقية لأولئك الذين يعيشون حياة السادة. لكن شيشرون في الوقت عينه يتفق مع الرواقيين في تصوُّرهم لكونٍ يتغلغل فيه مبدأ كوني للعقل، لا يحكم فقط الكون وإنما يستقر في داخل كل روح بشرية. وهذا المبدأ الإلهي العقلاني يأخذ شكل القوانين العالمية والمُطلقة التي تتصف بكونها أبدية وغير قابلة للتغيير، والتي تضبط النظام الكوني وتُرسي المعايير الأخلاقية للسلوك الإنساني. فمن حيث المبدأ، كل البشر قادرون بفطرتهم على معرفة هذه القوانين الطبيعية؛ نظرًا لأنهم جميعًا يشتركون في العقل الكوني عينه، وهذا العقل الكوني الكُلي المتأصل يُشكِّل مجتمعًا كونيًّا، دولة كوزموبوليتانية، ينتمي إليها البشر جميعهم، في كل زمانٍ ومكان.

قابلنا، بطبيعة الحال، شكلاً من المبدأ الكوزموبوليتاني قادرًا على أن يتعايش مع التمييز بين الحُكام والمحكومين، بل وتعزيز هذا التمييز. لكن حين يجتمع هذا المبدأ، كما الحال لدى شيشرون، مع الروح الثنائية الأجزاء التي رفضتها النظريات الرواقية المبكرة للنظام الكوني، ومع التزامٍ واضحٍ نحو نظامٍ سياسيٍّ يتصف بعدم المساواة يتمثل في الجمهورية الرومانية التي تحكمها الطبقة الأرستقراطية، يظهر هذا المبدأ على نحوٍ متناقضٍ بما يكفي بحيث يحتاج إلى شرح. من الممكن صرف النظر عن الأمر ببساطةٍ بوصفه تضاربًا غير قابلٍ للحل، لكن بما أن شيشرون، الذي يتصف بكونه رجل دولة بأكثر من كونه فيلسوفًا، اجتهد في بيان مفهوم القانون الطبيعي بطريقةٍ لم يذهب إليها حتى الفلاسفة الرواقيون أنفسهم، من المُجدي على الأقل استكشاف الغايات التي كان المفهوم يخدمها في مسعاه لتحقيق أهدافه السياسية.

المساواة المعنوية وعدم المساواة السياسية

دعونا أولاً نضع المسألة في منظورٍ تاريخيٍّ أطول. إن النظرية السياسية الغربية لم تخترع فكرة المساواة الإنسانية؛ فالفلسفة الصينية القديمة، على سبيل المثال، تمتلك صورًا خاصة بها من المساواة الطبيعية. بَيْدَ أن النظرية السياسية الغربية، على الأقل في لحظاتٍ محوريةٍ معينةٍ في تاريخها، واجهت مشكلةً محددةً تتمثَّل في العثور على سُبُل لتفسير وتبرير السيطرة "على أساس" المساواة الطبيعية. أو بعبارةٍ أخرى: في ضوء افتراض المساواة، كان من الضروري العثور على سُبُل لتفسير السيطرة على النحو الذي كانت عليه وتبريرها. وقد صارت فكرة المساواة الطبيعية قضية مزعجة عند جمعها مع تحدي فكرة الحُكم والسيطرة نفسها وبسبب هذا الجمع. وما دام مبدأ السيطرة غير موضع تحدٍّ في حد ذاته بصورةٍ أو أخرى – سواءٌ أكان كأمر من السماء أو حتى فقط على أساس التقاليد – فقد

كان متوافقًا على نحوٍ مثاليٍّ مع المساواة الإنسانية الجوهرية. لكن ما إن صار مبدأ السيطرة موضع تشكيك جدي، حتى اختلف الأمر بشدة. لقد وقع عبء التبرير بدرجةٍ أكبر على عدم المساواة الإنسانية، بوصفها أساسًا طبيعيًّا لعدم المساواة والسيطرة الاجتماعية، وفي تلك الظروف أمكن أن تمثل فكرة المساواة الطبيعية تهديدًا خطيرًا للنُّخبة المهيمنة؛ فحين تشكَّك الناس في السلطة عن طريق استحضار مبدأ المساواة الطبيعية، تَعيَّن ابتكار استراتيجيات نظرية وأيديولوجية من أجل التغلُّب على ذلك التهديد وتأليب الأفكار الديمقراطية على نفسها.

يبدأ تاريخ هذه الاستراتيجية في اليونان القديمة. لقد جرى هناك تحدي مبدأ السيطرة كما رأينا، من الناحيتين النظرية والعملية، بطرقٍ خاصةٍ تُميِّز هذه الحضارة عن غيرها من الحضارات العليا؛ ففي مجتمع المواطنين الذي شكَّل دولة المدينة اليونانية القديمة، لم تكن العلاقة السياسية الرئيسية بين حُكَّامٍ ومحكومين وإنما بين مواطنين. لم يكن هذا يعني أن المواطنين كانوا متساوين من الناحية الاجتماعية أو الاقتصادية، بل السادة والفلاحين كانوا ينتمون إلى جَمْع المواطنين ذاته، ويتشاركون في المساواة المدنية. أنتج هذا مجالاً سياسيًّا جديدًا، تجلت فيه انقسامات اجتماعية عميقة، وصراعات طبقية على وجه التحديد من الناحية السياسية، ليس فقط في الصراعات الصريحة على السلطة بل أيضًا في التداولات والنقاشات اليومية للمجالس وهيئات المحلفين. كان هذا يعني أيضًا، ربما للمرة الأولى في التاريخ، إمكانية وجود توتر كبير بين عدم المساواة الاقتصادية والمساواة السياسية.

هذا هو السياق الذي طُرحتْ فيه أفكار المساواة مشكلاتٍ جديدةً أمام أولئك الذين يريدون تبرير السيطرة، والكثير من الفلسفة الإغريقية، كما رأينا، دفعته الحاجة إلى التعامل مع هذه المشكلات. على سبيل المثال، في محاولة تحدِّي الديمقراطية والدفاع عن مبدأ التراتبية الاجتماعية، اختار أفلاطون استراتيجية

العثور على مبدأ جديد فوق طبيعي، إن لم يكن خارقًا للطبيعة، من التراتبية يسمو فوق أي مساواة طبيعية. بدا أن هذه هي الاستراتيجية الأسلم في سياق مثلت فيه الديمقراطية تحديًا حقيقيًا أمام النخبة المسيطرة. لكن الانفصال بين المساواة المدنية وعدم المساواة الطبقية فتح إمكاناتٍ جديدة. فحتى ذلك الوقت، كان من الواضح دائمًا أن الدولة تُمثِّل السيطرة، حتى حين كان يُفترض بالرجال أن يكونوا متساوين بحكم الطبيعة. لكن الآن صارت الدولة - في الواقع، الدولة فوق كل شيءٍ آخر - تُمثِّل المساواة. فرغم كل أوجُه عدم المساواة الاجتماعية القائمة، كان المواطنون متساوين في هويتهم السياسية الجديدة. كان هذا يعني أن علاقات السيطرة يمكن إخفاؤها بطرقٍ جديدةٍ تمامًا، فقط لو أمكن إسباغ عباءة المواطنة والمساواة الاجتماعية عليها. بطبيعة الحال لم يكن هذا أمرًا بسيطًا لكن، كما رأينا، جرى تبنِّي مثل هذه الاستراتيجية من جانب الإسكندر الأكبر وخلفائه، حين نادَوْا بقيم دولة المدينة، بل وحتى بالديمقراطية، دفاعًا عن الدولة الكوزموبوليتانية الإمبراطورية الجديدة.

واجهت النُّخَب ذات الأملاك بعضًا من المشكلات ذاتها التي واجهتها نظيرتها الإغريقية. وهنا أيضًا تَعيَّن عليها الوصول إلى تسوية سياسية مع الطبقات الأدنى من أجل الحفاظ على النظام الاجتماعي وحماية ممتلكاتها، وهنا أيضًا تقاسم السادة والفلاحون هوية سياسية بوصفهم مواطنين. لكن كانت هناك أيضًا اختلافات مهمة بين الجمهورية الرومانية والديمقراطية الأثينية، وهي اختلافات سمحت بوجود استراتيجيات أيديولوجية مختلفة أو تطلبت ذلك. من الواضح أن الجمهورية كانت تحت سيطرة مجلس شيوخ من الطبقة الأرستقراطية، وكانت سيطرة هذه الطبقة محل إقرار حتى في النطاق المدني، ولم يطبق الرومان قط فكرة احتساب صوت واحد لكل مواطن، وإنما كانوا يُحصون الأصوات الجماعية، ولم تعمل هوية المواطنة على إذابة الفصل بين الشرفاء والعامة، الرعاة والرعية، الشيوخ والشعب الروماني أو الطغيان على هذا الفصل، ولم تكن المِلكية الخاصة تعريفًا قانونيًا

أوضح وحسب، بل كانت أيضًا مُعامل أفضلية سياسية أكثر حسمًا، وكانت الإمبراطورية الرومانية الإقليمية الشاسعة مختلفة للغاية عن الشبكة المهلهلة من التحالفات والتبعيات الأثينية.

وبينما كانت الجمهورية في طور التفسُّخ في زمن شيشرون، لم تكن القضية الأكثر إلحاحًا التي تواجه طبقة الشيوخ الأرستقراطية الحاكمة هي التهديد القادم من أسفلها، وإنما دمارها الذاتي. وبالتأكيد كانت نظرية شيشرون السياسية استجابةً لهذه الأزمة التي واجهتها الأرستقراطية الرومانية. ولا شك أن إدراكه للأزمة ومسبباتها رسم ملامح استجاباته النظرية وربما، من بين أمورٍ أخرى، يمنحنا فكرةً ما عن تصوُّره للقانون الطبيعي.

أوضح شيشرون في عمله "دفاعًا عن سستيوس" أن بداية تدهور الجمهورية تعود إلى زمن الأخوين جراكوس. ويرى شيشرون، بوصفه معارضًا عنيدًا للإصلاحات الزراعية الهادفة لإعادة التوزيع وللطبقة الحاكمة التي تؤيدها، أن هذه هي اللحظة التي انتهى فيها عصر الجمهورية الذهبي. ومن ذلك الحين وصاعدًا انقسمت النخبة الحاكمة على نحوٍ خطيرٍ إلى أولئك الذين أرادوا الحفاظ على سلطة الشيوخ والتقاليد القديمة، أي *mos maiorum*، بمعنى عادات الأسلاف، وأولئك الذين تزلفوا إلى العامة عن طريق دعم الإصلاحات الزراعية التي قدَّمها المُدافع عن حقوق العامة ودعم حق المجالس الشعبية في معارضة مجلس الشيوخ. وهذا الانقسام بين "الشرفاء" و"العامة"، الذي وصل إلى ذروته في مؤامرة كاتِلينا، يظل في رأي شيشرون خطرًا قاتلاً يهدد السلام والاستقرار المدنيَّين، وتقع مسئوليته بشكلٍ كاملٍ على عاتق طبقة العامة.

يضع شيشرون عمله الرئيسي عن المبادئ التأسيسية للدولة، محاورة "الجمهورية"، في زمن الأخوين جراكوس، رغم أنه من الواضح أنه تعليق على الأحداث في زمن شيشرون نفسه. وقد رأى بعض المعلقين أيضًا أن العمل نفسه

كان يمثل استجابةً لقصيدة لوكريتيوس "عن طبيعة الأشياء"، التي كانت تُقرأ على نطاقٍ واسعٍ في أوساط النخبة، لأن شيشرون بدا وكأنه يعتبر المبادئ الإبيقورية تهديدًا للحياة المدنية ولعادات الأسلاف. وفي هذه المحاورة، ينحاز شيشرون صراحةً إلى المشاركين المبجلين المعروفين بكونهم أعداءً للأخوين جراكوس. هؤلاء رجال يُبجِّلهم شيشرون بوصفهم تجسيدًا للتقاليد القديمة وعادات الأسلاف، ويعتبرهم نماذج يجب أن تُحتذى في وقت الصراع الذي كان يعيش فيه، الذي فيه تتحرك نخبة الشيوخ الحاكمة بفعل جشعها النهم للسلطة والثروة، دون كبح من التقاليد أو الغايات النبيلة أو الواجب المدني. ويأمل شيشرون في استعادة الجمهورية التي تتسم بالسلام أو الفراغ مع سمو المنزلة، وهو شعار عبَّر عن رغبته في إقامة تناغم مدني مُبجَّل يتلقَّى فيه كل رجل ما يستحقه وفقًا لقيمته، وعبَّر أيضًا عن المطمح الأرستقراطي المتمثل في عيش حياةٍ من الفراغ مع سمو المنزلة.

في ظل هذه الظروف حسبما يدركها شيشرون، كيف يمكن إقناع الطبقة الحاكمة الرومانية بالعودة إلى سُبُل الأسلاف؟ كيف يمكن إقناعهم بتبنِّي عادات الأسلاف كي تكون المبدأ المرشد لهم ومن أجل استعادة جمهورية تتصف بالسلام المدني والكرامة، دولة متناغمة تكون فيها الحقوق والمكافآت موزعة بين الرجال وفق قيمتهم، على أساس المساواة التناسبية، ويتمتع فيها كلٌّ من الدولة ومواطنيها الحاكمين بالفراغ مع سمو المنزلة؟

من الواضح أن ثَمَّةَ مبادئ معينة ضرورية من أجل تحقيق هذه الغاية. وما يقوله شيشرون عن الدولة والملكية أمر لا يمكن الاستغناء عنه من الناحية الاستراتيجية. رأينا في مناقشتنا للرواقية أنه حسب رأي شيشرون فإن "الوظيفة المحددة للدولة وللمدينة هي أن تضمنا لكل رجلٍ السيطرة الحرة غير المنقوصة على ممتلكاته الخاصة"، كما رأينا أيضًا كيف أن الإصلاحات المتعلقة بإعادة توزيع الأراضي – التي فيها "ينبغي لرجلٍ لم يسبق له في حياته قط أن امتلك أي

ممتلكات أن يحوز أراضيَ ظلت مشغولة لسنواتٍ عديدة، بل ولأجيال، وأن من امتلكها في السابق ينبغي له أن يفقد ملكيتها" - تنتهك مبادئ الإنصاف. هذه الفقرات مهمة، ليس فقط لأنها تُظهر التزام شيشرون بحُرمة الممتلكات، وإخلاصه لمصالح الطبقات ذات الأملاك، ومعارضته القوية للإصلاحات وللمصلحين، بل أيضًا بسبب ما تشي به عن تصوُّر شيشرون للدولة. والأمر اللافت للنظر هنا ليس فقط أنه يلحق أهمية كبيرة بحماية الممتلكات بوصفها غاية جوهرية للدولة، إن لم تكن الغاية الأساسية، بل أيضًا حقيقة أنه يُقدِّم تعريفا رسميًّا للدولة بطريقة لم يسبقه إليها أي فيلسوفٍ غربيٍّ من قبلُ قط.

كما رأينا، كان التصوُّر الروماني للملكية الخاصة الحصرية مصحوبًا بتمييز دقيق بين العام والخاص. وهذا دعا إلى تعريف المجال العام، وتحديدًا الدولة، بطريقة لم يشهدها الإغريق قط. وتمامًا مثلما لم يُطوِّر الإغريق فكرة واضحة للملكية، فإنهم أيضًا لم يتجاوزوا فكرة المجال العام، دولة المدينة، بوصفه مرادفًا لمجتمع المواطنين. لقد شجعت الجمهورية الرومانية، والقانون الروماني، إدراكًا لمجال عام محدد بوضوح، وتصوُّرًا للدولة بوصفها كيانًا رسميًّا منفصلاً عن المواطنين الذين يؤلفونها، بل ومتمايزًا عن الأشخاص المحددين الذين يحكمونهم في أي وقتٍ بعينه. وقد اضطلع شيشرون بتحدي تعريف الدولة بطريقة تلائم التصوُّر الروماني للملكية والعلاقة بين الملكية والدولة. وقد فعل هذا لأسبابٍ واضحة تمامًا؛ إذ إن الطبقة الحاكمة المثالية في نظره هي تلك التي مزجت بين الاستمتاع بممتلكاتها وتكبيرها وبين مطالب الفضيلة المدنية؛ ومن ثَمَّ فقد ألزم نفسه بمهمة تصوُّر العلاقة بين المجال العام والخاص بطرقٍ تحافظ على حُرمة الملكية الخاصة وفي الوقت نفسه تُشدِّد على الواجب العام.

في قلب هذا التعريف يوجد توصيف شيشرون للدولة بوصفها "اتحادًا لعددٍ كبيرٍ من الرجال المتفقين بشأن ما هو صائب وعادل وتجمعهم المصلحة المشتركة"(١). إن العدالة والمصلحة المشتركة متصلتان على نحوٍ معقدٍ بصياغة

---

(١) انظر محاورة "الجمهورية" لشيشرون، Rep. I, 39.

شيشرون، وهو ما يتطلب أنه في كل الشئون الخاصة والعامة، ينبغي لنا أن نمنح كل شخصٍ حقه، كرامته، وفي الوقت ذاته نحافظ على المصلحة المشتركة. ومنْح الشخصِ حقَّه إنما يعني أن كل شخصٍ يجب عليه الإحجام عن إيذاء غيره دون سببٍ مشروع، وأن يفيَ بوعوده وبالعقود، وأن يحترم كل صور المِلكية، الخاصة والعامة. لكن ما يحق لأي شخصٍ يعتمد على قيمة هذا الشخص، ولا يترك لنا شيشرون مجالاً للشك إذ يوضح بجلاءٍ أنه بصرف النظر عن أي شيءٍ آخر من شأنه أن يحدد قيمة الرجل، فإن الثروة والمولد أمران حاسمان، وحياة السيد النبيل لها قيمة أكبر من حياة العامل. إن مبادئ العدالة هذه يُمليها القانون الطبيعي، خلافًا لما ذهب إليه بعض الفلاسفة، أبرزهم الإبيقوريون والرواقيون، الذين رأَوْا أن العدالة مفهوم مبتذَل. يرى شيشرون أن هناك بالفعل ما يُسمَّى العدالة الطبيعية، ويجب أن تنعكس هذه العدالة في القانون النظامي والعرفي. وإذا لم تتوافق القوانين التي تصوغها يد الإنسان مع ما يُمليه القانون الطبيعي، فهي ليست قوانين حقيقية إذًا، والدولة التي تحكمها مثل هذه القوانين ليست دولةً حقيقية.

تُعد تراتبية القانون، نزولاً من قانون الطبيعة، محور نظرية شيشرون السياسية. وقد كتب أن القانون:

> **ليس مُنتجًا للفكر البشري، ولا يسنه البشر، وإنما هو شيء أبدي يحكم الكون كله بحكمته في الأمر والنهي؛ ومن ثَمَّ اعتاد الناس القول بأن القانون هو النية الأولى والأخيرة للرب، الذي يوجه عقله كل الأشياء إما بالإجبار أو التقييد. ومن أجل ذلك فإن هذا القانون الذي منحته الآلهة للجنس البشري كان موضع تمجيدٍ عن حق؛ إذ إن عقل ونية واضع القانون الحكيم مطبقان على الأوامر والنواهي[١].**

(١) انظر، "عن القوانين"، Laws II. 8.

وفي محاورة "الجمهورية"، بعد أن يشدد شيشرون علـــى كونيـــة القـــانون الحقيقي وعدم قابليته للتبديل، فإنه يُحذِّر من أننا "عاجزون عن التحرُّر من التزاماته عن طريق مجلس الشيوخ أو الشعب".

عن طريق وضع العدالة الطبيعية في قلب تصوُّره للدولة، مـــن المؤكـــد أن شيشرون نسب غاية أخلاقية ما إلى الدولة. بَيْدَ أن هذه الغاية يستحيل فصمها عـــن فكرته عن الصالح المشترك، التي لا تتعلق بأي هدفٍ أخلاقيٍّ أسمى بقدر ما تتعلق بالمصالح الدنيوية الخاصة بالمِلكية والسلام والأمن والرفاهية المادية. وفـــي ذلـــك الجانب، يبدو أنه يشترك في نظرته للدولة وغايتها مع بروتـــاجوراس أكثـــر ممـــا يشترك مع أفلاطون؛ بحيث لا يهتم كثيرًا بإشباع طبيعة بشرية أسمى بقدر ما يهتم بوسائل الراحة العادية للحياة اليومية. وفي عمله "عن القوانين"، يتـــضمَّن مديحـــه للعقلانية تقديرًا للفنون العملية لا يختلف كثيـــرًا عـــن ذلـــك الـــذي صـــدر عـــن بروتاجوراس، بل وثَمَّةَ تشابُه معين بين تصوُّر شيشرون للعدالة بوصـــفها حاســـة بشرية فطرية وعالمية، تُمكِّن البشر من العيش معًا فـــي راحـــةٍ وتنـــاغمٍ بحيـــث يستمتعون بمنافع العقل والفنون، وبين تصوُّر بروتاجوراس لحاسة العدالة واحترام الغير الفطرية العالمية التي تجعل الحياة المريحة المتحـــضرة ممكنـــةً فـــي دولـــة المدينة.

لكن النتائج التي خلص إليها شيشرون تختلف عـــن نتـــائج بروتـــاجوراس؛ فشيشرون ينحاز إلى أفلاطون وإلى أحكامه المناهضة للديمقراطية بشأن القـــدرات السياسية للإسكافيين والحدادين. وفي خطابه "دفاعًا عن فلاكوس"، يكشف شيشرون المعجب بشدة بالثقافة الإغريقية عن مقته الشديد للديمقراطيـــة الأثينيـــة، مهاجمًـــا "أولئك الإسكافيين وصانعي الأحزمة"، وأولئك "الحرفيين وأصحاب المتاجر وكـــل هؤلاء الحثالة" في مجلس الشعب، الذين كانوا ســـبب خـــراب أثينـــا الديمقراطيـــة ويمثلون درسًا مفيدًا لدهماء الجمهورية الرومانية. وفي عمله "عن القوانين"، وغيره

من الأعمال والخُطَب، يُعرِب شيشرون في وضوحٍ عن ازدرائه لأولئك المنخرطين في مهنٍ وضيعة وعن احتقاره التام للفقراء، كما لو كانوا مجرمين، بينما يكيل المديح للمهن الملائمة للسادة النبلاء، كالحرب أو السياسة أو الفلسفة، وكذلك الزراعة أو التجارة على نطاقٍ كبير. فالسيد النبيل والزعيم السياسي المثالي هو صاحب أملاك معتبرة، وحتى أرباح التجارة ينبغي في الحالة المثالية أن تُستثمَر في الأراضي.

ليس من قبيل المفاجأة إذًا أن يستعرض شيشرون في عمله "الجمهورية" أنواعًا متعددة من بناء الدول، ثم يخلص إلى أنه من بين الصور البسيطة – الملَكية والأرستقراطية والديمقراطية – من الواضح أن الديمقراطية هي الأسوأ؛ فالمساواة الديمقراطية، حتى حين يحكم العامة بحكمة، تنتهك مبادئ العدالة والإنصاف بأن ينكر على الرجال أهليتهم العادلة، غير المتساوية: "إذ حين يُمنَح شرف متساوٍ لأعلى الناس وأسفلهم – إذ من المؤكد أن يوجد كلا النوعين من الرجال في كل أمة – حينها ستكون هذه "العدالة" الأكثر إجحافًا، لكن لا يمكن لهذا أن يحدث في دولة يحكمها أفضل المواطنين."(١) وأفضل أنواع الدول هي ذات القوام المختلط، التي تخلق توازنًا في صراع الطبقات بين الأغنياء والفقراء، وهو الأمر الذي يضمن درجة معينة من الحريات لكل رجل، وفي الوقت ذاته يوزعها على نحوٍ غير متساوٍ على حسب المكانات غير المتساوية للمواطنين. وكما الحال في الجمهورية الرومانية، ثَمَّةَ تراتبية للأنظمة الاجتماعية، ويتوافق معها نظام تراتبي من الحقوق السياسية.

وبهذا يتمكن شيشرون من جمع ما يبدو أنه المبادئ الديمقراطية للمساواة العددية مع الفكرة الأرستقراطية للمساواة "التناسبية"، التي تَنسِب إلى كل الرجال إحساسًا بالعدالة على طريقة بروتاجوراس، بينما تطابق العدالة مع التراتبية

(١) انظر "الجمهورية" Rep. I, 53.

الاجتماعية والسياسية على طريقة أفلاطون. لا يرى شيشرون أي تناقضاتٍ بين مبادئه السياسية ومبادئ أفلاطون، ويقدم نفسه بوصفه يسير على خطى الفيلسوف الأثيني، إلى درجة استخدام نفس عناوين أفلاطون في عملَيْه الكبيرين عن النظرية السياسية. بَيْدَ أنه يميز نفسه عن سلفه العظيم استنادًا إلى أن فلسفة أفلاطون كانت يوتوبية على نحوٍ مجرد، بينما مقاصده سياسية وعملية على نحوٍ صريح. من الممكن أيضًا أن المخاطر المساواتية للفكرة الكوزموبوليتانية بدت أقل إلحاحًا في نظر مُدافعٍ عن النخبة ذات الأملاك في روما الجمهورية؛ حيث لا تواجه سيادتها أي تحديات فعلية، مقارنةً بما بدا عليه مبدأ المساواة من خطرٍ في نظر الطبقات ذات الأملاك في أثينا الديمقراطية.

قد يكون مفيدًا هنا أن نتذكر الدور الذي لعبه "القانون غير المكتوب" في الديمقراطية الأثينية؛ فرغم أن أنصار الديمقراطية – من الفلاسفة والكتاب المسرحيين والمواطنين العاديين – قد يظلون متمسكين بفكرة القوانين الكونية الشاملة، على غرار الالتزام نحو الأقارب أو تبجيل الآلهة، فإن العلاقة بين هذه القوانين وبين قانون دولة المدينة صارت قضية عملية مُلحة بطرقٍ وضعت القوانين غير المكتوبة محل تساؤلٍ وتشكيكٍ بالمرة، سواءٌ أكانت من صنع يد البشر أو أملتها الطبيعة. ولقد رأينا التعارُض بين القوانين الأبدية غير المكتوبة وبين القانون المدني في مسرحية "أنتيجون" لسوفوكليس، لكن هذا التعارض ظهر جليًّا، بعد الانقلاب الأوليجاركي للطغاة الثلاثين، حين تسببت الصراعات التي نشبت بين أنصار الديمقراطية والأوليجاركية في دفع الديمقراطية المُستعادة إلى حظر الالتجاء إلى القانون غير المكتوب بسبب أواصره الأوليجاركية العميقة. ففي نظر دعاة الديمقراطية لم يكن الأمر مسألة تدوين القوانين كتابةً كي تصير معروفة لكل المواطنين وحمايتها من القضاة الأرستقراطيين، بل الأهم من ذلك أن فكرة القانون غير المكتوب صارت متطابقة مع المبادئ الأوليجاركية الخاصة بعدم المساواة الطبيعية، فكرة أن الرجال غير متساوين "بطبيعتهم"، وهي الفكرة التي رأى أنصار

الديمقراطية أنه جرى تحدّيها عن حقٍ من جانب المساواة المدنية. بطبيعة الحال كان أفلاطون الممثل الفلسفي الرئيسي لهذه النظرة الأوليجاركية، خاصةً في مطابقته للعدالة مع عدم المساواة، على أساس وجود مبدأٍ أسمى من النظام الكوني. لكن في نظر خصومه الديمقراطيين كان القانون غير المكتوب يمثل الظلم، لا العدالة، وتَعيَّن على الرجال التحوُّل إلى قوانين دولة المدينة كي يحصلوا على مكانتهم العادلة المستحقة. لقد حلت دولة المدينة وقوانينها، كما رأينا في الدراما الإغريقية، محل الفوضى اللانهائية للعنف وثأر الدم. وبهذا المعنى كان القانون المدني، لا القوانين غير المكتوبة، هو ما مثَّل انتصار العقل و"الإقناع المقدس".

في تصوُّر شيشرون للقانون الطبيعي نرى شيئًا مختلفًا بدرجةٍ كبيرة. من الصحيح لا شك أن القانون الطبيعي في نظره يتضمَّن معايير السلوك التي من شأنها أن تلائم الديمقراطيين مثلما تلائم الأوليجاركيين، والأمر عينه ينطبق على تصوُّره لمساواة معنوية عالمية بين الرجال جميعهم. لكن القانون الكوني للطبيعة والقوانين السامية للعقل التي تصوَّرها تتضمَّن لامساواة إنسانية جوهرية، وهو ما يعني أن مبادئ الأوليجاركية مفروضة إلهيًّا وأعلى مقامًا من القانون المدني. ليس من فراغٍ إذًا أنه يعتبر نفسه أحد أتباع أفلاطون؛ ففكرته عن القانون الطبيعي يمكن، على الأقل من هذا الجانب، أن تُفهَم بوصفها ترجمةً لفلسفة أفلاطون السماوية بلغة السياسة الرومانية الدنيوية.

إن مزيج القانون الطبيعي والمساواة التناسبية، كما يُقدِّمه شيشرون، يبدو أنه يتلخَّص فيما يلي: المساواة في الالتزام، وعدم المساواة في الحقوق. وفي ضوء هذا المشروع السياسي المحدد الذي يحمله في عقله، ليس من قبيل المفاجأة إذًا أن يتمثل عبء القانون الطبيعي في "ضبط النفس" و"الحظر" و"الإجبار"؛ وهو ما ينطبق على جميع الطبقات، ويدعو النُخَب إلى التصرُّف بضبطٍ للنفس ويدعو العامة إلى التزام موضعهم. وفي الظروف السياسية والتاريخية المباشرة التي واجهها شيشرون، رجل الدولة، تصير منافع هذه الصيغة واضحة؛ فهي تُشدِّد تحديدًا على نوعية

"القوام المختلط" التي يفضلها، بحيث تمنح المواطنين مكانة معنوية وسياسية معينة، بينما تعهد بالحُكم إلى النخبة الأرستقراطية. لهذه الصيغة أيضًا مزية كبح الطبقة الأرستقراطية الجامحة ومنع تجاوزاتها، في الوقت الذي تحترم فيه ممتلكاتها وسلطتها السياسية. وأخيرًا، رغم أن شيشرون لا يتحدث كثيرًا عن الإمبراطورية التي خدمها، واستفاد منها على نحوٍ شخصي، فإن صيغته السياسية لها استخداماتها في الدفاع عن النزعة الاستعمارية الرومانية؛ إذ تمنح دعمًا فلسفيًّا للفكرة الرومانية عن الإمبراطورية الخيِّرة، التي يحكم فيها ذوو المنزلة الأعلى ذوي المنزلة الأدنى بما يحقق صالح الطرفين، وبما يتفق وقانون الطبيعة.

في هذا الدفاع عن الإمبراطورية، كما في الدفاع عن سابقاتها الهلينستية، تمتزج فكرة الكوزموبوليتانية مع الأيديولوجية المدنية المنحدرة من دولة المدينة، أو بالأحرى تُشتَق منها. فمن ناحية، اعتمدت الإمبراطورية الرومانية بدرجةٍ كبيرةٍ على ما يُدعى النظام البلدي، وهو تحالُف لوحدات ذات حُكم ذاتي ظاهريًّا تسيطر عليها الطبقات الأرستقراطية المحلية. ومن ناحيةٍ أخرى، تمامًا مثلما عرَّف الإسكندر حُكمه الإمبراطوري على أنه حُكم كوزموبوليتاني، يمكن ترجمة فكرة الدولة الكوزموبوليتانية إلى الإمبراطورية الرومانية "العالمية"، وهو ما يبسط المواطنة الرومانية إلى مسافات شاسعة فيما وراء حدود مدينة روما. بطبيعة الحال لم تعد المواطنة تعني ما كانت تعنيه في دولة المدينة الديمقراطية، لكنها كانت أداة أيديولوجية فعالة لفرض الهيمنة الإمبراطورية. وفي النهاية، كان من شأن هذه الأيديولوجية أن تُحوِّل الدولة الإمبراطورية الرومانية الكوزموبوليتانية، إلى جانب القانون الطبيعي الذي يحكمها، إلى "الكنيسة العالمية" للمسيحية.

المسيحية الرومانية: من بولس إلى أوغسطينوس

على الأقل في المخيلة العلمانية، تبدو جذور المسيحية في الظروف المحددة للإمبراطورية الرومانية واضحة بشكل بديهي تمامًا؛ فذلك المزيج العجيب الذي

يمثل اللاهوت المسيحي ما كان يمكن له أن يولد في أي مكانٍ آخر، بحيث يدمج التوحيد اليهودي مع الوثنية اليونانية-الرومانية مع تقليد الفلسفة اليونانية مع تراث المَلَكية الهلينستية (وتأليه الإسكندر لذاته)؛ يدمج كل هذا في الفكرة الإمبراطورية الرومانية، إلى جانب الطموحات الرومانية العالمية والقانون الروماني.

إن بزوغ المسيحية الرومانية خِصِّيصَى التي رسمت منذئذٍ ملامح تقليد النظرية السياسية الغربية يمكن تَفهُّمه على النحو الأمثل عن طريق تتبُّع تحوُّل الإيمان المسيحي من مِلة قَبَلية بالأساس إلى ديانةٍ عالمية، ومن عصبة يهودية متمردة إلى أساس أيديولوجي للإمبراطورية. وقصة ذلك التحوُّل تبدأ ببولس الطرسوسي وتصل ذروتها مع أوغسطينوس. وجوهرها هو خلق نزعة عالمية مميزة تسمح للسُّلطة السامية الكلية القدرة للرب الواحد بالوجود مع القوى المُطلقة الزائلة بصورةٍ أو بأخرى للأباطرة والملوك، وتسمح لمساواة جميع البشر أمام الله بالوجود مع أشد صور عدم المساواة الاجتماعية والتراتبية الصارمة تطرفًا، على نحوٍ يشبه التوازن الدقيق الذي قابلناه بالفعل في الكوزموبوليتانية المعدلة للرواقية الرومانية ومفهوم شيشرون للقانون الطبيعي.

كان للتوازن العقائدي الذي فرضته المسيحية الرومانية ظروف ثقافية وسياسية واجتماعية شديدة الخصوصية. بكل تأكيدٍ اقتضى هذا التوازن المزيج الإمبراطوري بامتياز الذي يجسده بولس الطرسوسي/القديس بولس، الذي وُلد لأسرة هلينستية يهودية وكان (على الأرجح) مواطنًا رومانيًّا.[١] لكن رغم انتقال عاصمة الإمبراطورية من الغرب إلى الشرق، من روما إلى القسطنطينية، مع

---

(١) ثَمَّةَ جدل كبير حول المواطنة الرومانية المنسوبة إلى بولس في "أعمال الرسل". لكن مَن يتشككون في هذا مستعدون لقبول أن بولس، على أقل تقدير، كان ينتمي على الأرجح إلى مجتمعٍ من نوعٍ خاصٍّ كان يُمنح حقوقًا مستقلة معينة من جانب الإمبراطورية الرومانية، وكان هذا المجتمع يتمتع بقدرٍ من الحريات والمزايا المشابهة للمواطنين الرومان، وإن لم يكن يرقى حقًّا إلى مستوى المواطنة الرومانية.

توطيد المسيحية بوصفها الديانة الرسمية للإمبراطورية على يد الإمبراطور قسطنطين في القرن الرابع الميلادي، فإن انتصار مسيحية بولس وتطويرها اعتمدا على الشقاق المتزايد بين الإمبراطوريتين الشرقية والغربية، إذ شهدت الأخيرة بزوغ لاهوت لاتيني متمايز تجذَّر في الأقاليم الغربية ووصل إلى النضج في شمال أفريقيا الواقعة تحت الحُكم الروماني.

تطوَّرت المسيحية بالترافق مع الدولة الإمبراطورية؛ إذ كان تطوُّر العقيدة المسيحية، ومفهومها للألوهية، وعلاقة البشرية بالله؛ كلها مرتبطة على نحوٍ يستحيل فصمه بالفكرة الرومانية الإمبراطورية، التي مرَّت بتغيرات مهمة في القرون القليلة الأولى للحقبة المسيحية. وبينما أزاحت الدولة الإمبراطورية الجمهوريةَ القديمة وتطوَّرت وفق منطقٍ خاصٍ بها، فإن الخرافة الإمبراطورية المبكرة الخاصة بحُكم القائد الأول، أو المواطن الأول، بالتشارك مع مجلس الشيوخ تعين أن تفسح الطريق لفكرة الإمبراطور بوصفه "الحاكم" المُطلق. في الوقت عينه فإن الفكرة الجمهورية عن الإمبراطورية بوصفها مُنتجًا للغزوات الشرعية التي تشنها دولة مدينة روما حلت محلها فكرة أكثر كوزموبوليتانية عن "الإمبراطورية فوق القومية" التي فيها كانت كل الشعوب محكومة على السواء من جانب حاكم مُطلَق لم يعد مقرّه روما وحدها.[١] وبالتأكيد ليس من قبيل الخيال أن نعتبر تنصير الإمبراطورية بمنزلة الإتمام الثقافي لهذا التحوُّل.

لقد مرت الإمبراطورية بأزمةٍ في منتصف القرن الثالث، وتهدَّدت وحدتها بفعل التشظِّي القاتل، وانهارت حدودها. وحين عاودت النهوض مجددًا بعنفوانٍ جديدٍ كان هذا بفضل ثورة عسكرية وبيروقراطية، أكملها الإمبراطور المسيحي قسطنطين، ودعمها أيديولوجيًّا تحوُّل الإمبراطورية إلى المسيحية. بَيْدَ أن ترسيخ

---

(١) انظر Wolfgang Kunkel, An Introduction to Roman Legal and Constitutional History, 2nd edn. (transl. J.M. Kelley) (Oxford: Clarendon Press, 1973), pp. 50-1, 62-3.

بيروقراطية الدولة لم يعنِ إضعاف الأرستقراطية الإمبراطورية، بل على العكس، فقد أنتج طبقة حاكمة جديدة أكبر، "أرستقراطية الخدمات"، التي أتاحت الوظائف العسكرية والرسمية لأفرادها إمكانية غير مسبوقةٍ لجنْي الثروة.(١) في الوقت ذاته، كانت الأقاليم الغربية - حيث الفجوة بين الأغنياء والفقراء آخذة في الاتساع بشكلٍ أكبر - تقع على نحوٍ متزايدٍ تحت سيطرة الطبقة الأرستقراطية ذات الأملاك، التي اكتنزت ثروة تُقدَّر بخمسة أضعاف الثروة التي كانت تملكها طبقة الشيوخ في القرن الأول. كان هذا يعني أيضًا تغيرًا كبيرًا في الثقافة الحضرية للإمبراطورية؛ إذ حلَّت النزعة المخلية محل الحياة العامة للمجتمعات المدنية القديمة، وحلت المظاهر الباذخة للثروة الخاصة محل الإحسان المدني الأرستقراطي.

رسم كلٌّ من ترسيخ الدولة الإمبراطورية وصعود الطبقة الأرستقراطية، خاصة في الغرب، ملامح ثورة اللاهوت المسيحي. وبينما يمكن على نحوٍ مُقنعٍ تقديم التغيرات في الفكرة الإمبراطورية على أنها انتصار للشرق الهلينستي على الغرب الروماني، وانتصار لأفكار المَلَكية الشرقية على الأفكار الجمهورية الرومانية، ثَمَّةَ خيط آخر في العملية ينتمي تحديدًا إلى المسيحية الغربية. لقد ظهرت "البابوية القيصرية" البيزنطية في الشرق، وهي توحيد للدين والدولة تُقر فيه المسيحية بتبعيتها للسلطة السياسية، تاركةً بقايا روحانية من التصوُّف خارج سيطرة الدولة. لكن على النقيض من ذلك، أنتج الغرب في نهاية المطاف فكرته المميزة عن السلطتين المتساويتين، الدنيوية والروحانية، كلٌّ منهما لها مؤسساتها المادية وسلاسلها الهرمية الخاصة بها. ربما كانت فكرة وجود سُلطتين متساويتين خرافة بقدر ما كانت واقعًا، بَيْدَ أنها تشير إلى ملامح أساسية معينة للإمبراطورية الغربية شكلت على نحوٍ حاسمٍ تكوينها اللاهوتي.

---

(١) انظر Peter Brown, The World of Late Antiquity: From Marcus Aurelius to Muhammad (London: Thames and Hudson, 1971), pp. 24-7.

إن مصادر الثنائية المسيحية الغربية ربما يمكن العثور عليها في الظروف الاجتماعية والثقافية التي قابلناها بالفعل في مناقشتنا لنظام المِلكية الروماني والانفصال المميز بين العام والخاص الذي أحدثه. لقد طوَّر الرومان، في ظل ظروفهم الاجتماعية الشديدة الخصوصية، أداة مفاهيمية أفادت كثيرًا في تفهُّم البِنى المتمايزة، لكن المتعايشة معًا، للسلطة كما في تصوُّراتهم للمِلكية والدولة، أو *dominium* و *imperium*. والتمييز ذاته أمكن استخدامه في تعديل مبادئ العمومية والشيوعية، كتلك التي أرساها الرواقيون، بما يسمح للخاص والتفصيلي بالتطفُّل على العام والشائع.

وهكذا، على سبيل المثال، يفسر سينيكا (نحو ٣ ق.م–٦٥م) العقيدة الرواقية عن طريق بيان كيف أن كل الأشياء يمكن اعتبارها شائعة مشتركة، على الأقل بين الرجال الحُكماء، بينما تظل مِلكية فردية وخاصة. ويُشبِّه سينيكا الأمر بحقوق الإمبراطور إذ يقول: "كل الأشياء حق لقيصر بحكم سلطته [*imperio*]، لكن في الوقت عينه المعنى الذي وفقه يكون كل شيءٍ ملكًا له بحكم "الإمبراطورية" يجب تمييزه عن الطريقة التي تكون بها الأشياء ملكًا له بوصفها ممتلكاته الخاصة بحكم الوراثة، "بحُكم الامتلاك الفعلي"، أو *dominium*. يطبق سينيكا بعد ذلك هذا التشبيه على الآلهة، بما يُمكِّننا من تتبُّع المنطق المفاهيمي الذي يربط فكرة السلطة الإلهية بالتصوُّرات الرومانية عن المِلكية: "بينما من الصحيح أن كل الأشياء مِلك للآلهة، فليست كل الأشياء مكرسة حصريًّا للآلهة و... فقط في حالة الأشياء التي خصصها الدين للآلهة يكون من الممكن اكتشاف التدنيس(١)."

لدينا هنا إذًا طريقة للتفكير في المِلكية وفي مجالات السلطة جعلت من الممكن التشديد على وجود "عقل" كوني كُلِّي واحد، قانون طبيعي كوني مشترك، المساواة بين جميع البشر، بل وحتى السمو الحصري لرب واحد كُلِّي القدرة، مع

---

(١) انظر On Benefits. VII. vi-vii.

التصريح في الوقت نفسه بحُرمة الممتلكات الخاصة، وشرعية عدم المساواة الاجتماعية والسلطة المُطلقة للحكومات الدنيوية، بما فيها تلك التي يمكن الحُكم عليها وفق أي معيارٍ بأنها تتحدّى المبادئ الأخلاقية للقانون الطبيعي أو الإلهي. لقد كانت طريقة للتفكير عكست الحقائق التاريخية لإمبراطورية كوزموبوليتانية احتكمت إلى مبادئ عالمية عمومية من أجل الحفاظ على شرعيتها، بينما كانت تدعم وتتعايش مع نظامٍ للملكية الخاصة من نوعٍ غير مسبوق: اتحاد مميز لدولة قاهرة وملكية خاصة قوية يختلف بشكلٍ كبير، كما رأينا، عن الحضارات العليا القديمة الأخرى. والكثير من الفلسفة الرواقية الرومانية، فضلاً عن القانون الروماني، كان مُكرسًا للحفاظ على هذا التوازن المميز، بحيث يدافع عن مزاعم السلطة الإمبراطورية للدولة وفي الوقت ذاته يرسخ حُرمة الملكية الخاصة. وقد تطلب الأمر تعديلاً مفاهيميًّا بسيطًا وحسب من أجل ترجمة هذا المنطق الثنائي، بما فيه من فصل مميز بين نطاقين للسلطة، إلى الفصل المسيحي الغربي بامتياز بين العالمين الدنيوي والروحاني.

يَنسب الإنجيل إلى المسيح نفسه المبدأ القائل بضرورة أن نعطيَ "مَا لِقَيْصَرَ لِقَيْصَرَ وَمَا للهِ للهِ". وفي هذه الصورة البسيطة، يتفق المبدأ على نحوٍ أنيقٍ مع رواقية سينيكا المعدلة. ورغم أنه لا يشكك بالتأكيد في سُلطان الله أو عمومية قانونه الإلهي أو "مِلكيته" لكل شيءٍ في العالم وما وراءه، فإنه مع ذلك يجد مساحة لعالم السلطة المطلقة لقيصر. إن "سُلطان" الله يوجد بالترافق مع "حق المِلكيـة" الدنيوي لقيصر، تمامًا مثلما يوجد "سُلطان" قيصر بالترافق مع "حق المِلكيـة" الخاص للمواطنين ذوي الأملاك بالإمبراطورية.

كان بولس، مؤسس المسيحية كما نعرفها، هو من بدأ – في دفاعه عن الإذعان المُطلق للقوى الدنيوية – عملية ترجمة عقيدة الألوهية العالمية والمساواة الروحانية لكل البشر أمام الله، ممتزجة بأوجُه عدم المساواة الدنيوية الخاصة

بالملكية والتراتبية الاجتماعية والسلطة السياسية المُطلقة، إلى لاهوت مسيحي منهجي. وقد أرسى مبادئه العالمية عن طريق فصل المسيحية عن القانون اليهودي، مستعيضًا عن خصوصية ديانة قَبلية بالأساس بعقيدة أخلاقية سامية تنطبق على كل البشر سواسية؛ على الإغريق والرومان شأنهم شأن اليهود، وعلى العبيد شأنهم شأن السادة. وقد كتب يقول: إن "إنصاف الله" يُجسد نفسه بمعزل عن أي قانون. وهو في هذا ينتمي إلى التقاليد الهلينستية والرواقية الكوزموبوليتانية، والتي ربما تعلَّمها ليس من الفلسفة الرواقية بل من "السبعينية"، وهي الترجمة اليونانية الهلينستية للعهد القديم، التي فيها خُففَت الحصرية اليهودية للكتاب المقدس اليهودي عن طريق انفتاح كوزموبوليتاني معين على عقائد غير اليهود. ومع ذلك فقد كانت عالمية بولس سلاحًا ذا حدين؛ فمن ناحية، أكدت القيمة المعنوية المتساوية لكل البشر، ومن ناحيةٍ أخرى، لم تتحدَّ مطلقًا، بل في الواقع دعمت، أوجه عدم المساواة الاجتماعية للمجال الدنيوي، بحيث زينت قَبولها، وأكدت بقوةٍ السلطة المُطلقة للدولة العلمانية:

> **لتكنْ كل نفسٍ خاضعةً لسلطاتٍ أعلى؛ إذ ما من سلطةٍ إلا سلطة الله، وتلك الموجودة إنما توجد بأمرٍ من الله. ولهذا فإن مَن يقاومون السلطة إنما هم يقاومون أمر الله، وأولئك الذين يقاومون سيَجلبون الحساب لأنفسهم؛ إذ إن الحُكام ليسوا مصدرَ رعبٍ للعمل الصالح، بل الطالح. هل ترغب في ألا تخاف من السلطة؟ افعل الخير، وستتلقى المديح من ذي القدر المماثل؛ فهو خادم الله لك إلى الأبد. لكن لو أنك فعلت الشر، فلتخشَ؛ إذ إنه لا يحمل السيف عبثًا، فهو خادم الله، منتقم لسُخطه ممن يقترف الشر. ولهذا عليك بالخضوع، ليس فقط بسبب السخط، ولكن أيضًا من أجل الضمير. ولهذا السبب ستدفع دائمًا ضرائب؛ لأنها خَدَم لخدمة الله، قائمة**

على الدوام على هذا الأمر عينه. ولهذا فلتمنح كل ذي حق حقه: الضرائب لصاحب الضرائب، والرسوم لصاحب الرسوم، والاحترام لصاحب الاحترام، والشرف لصاحب الشرف(١).

هذا الإعلان عن السلطة الممنوحة إلهيًّا للإمبراطور من الممكن أن يُفسَّر بأكثر من طريقة. فالأيديولوجية الداعمة لأول إمبراطور مسيحي، قسطنطين، والتي أوضحها الأسقف يوسابيوس في خطبته الشهيرة التي يمتدحه فيها (والتي تصعب مضاهاتها من فرط تمجيدها المتذلل)، عرَّفت الإمبراطور على أنه ممثل الله على الأرض، بل وشريكه؛ التجسيد الدنيوي للعقل الإلهي. لكن بصرف النظر عما كانت عليه تبعات هذه العقيدة من عِظَم الأثر، كان لاهوت بولس يحمل فكرة أخرى، من شأنها أن تتطوَّر على النحو الوافي في الغرب المسيحي وحده، في ظروف غربية تحديدًا: إذ لم يكن الإمبراطور ممثل الله على الأرض أو تجسيدًا للعقل الإلهي بل الحاكم الدنيوي (وفق أمرٍ إلهيٍّ بكل تأكيد) لإنسانية ساقطة.

قد يكون من المفيد أن نتدبر السياق الذي كتب فيه بولس هذه الرسالة إلى الرومان والأهمية التي أضفاها معاصروه على تأكيده على المبادئ الكوزموبوليتانية العالمية في مقابل خصوصية القانون اليهودي. وفضلاً عن أي تبعاتٍ أخرى لتعاليم بولس، وبصرف النظر عما إذا كان قد وقع صراع بالفعل بين "الهلينستيين" أنصار الكُلية و"اليهود" أنصار الخصوصية في بدايات المسيحية، فإن عالمية بولس كانت لها مميزات واضحة للغاية للسلطات الرومانية الوثنية وللنخب الإمبراطورية. ربما بدأت المسيحية كحركة لفقراء المدن، لكن رسالة بولس إلى الطبقات الثرية كانت بكل تأكيدٍ أكثر تطمينًا مقارنة، على سبيل المثال، بمعتقدات المسيحيين اليهود المبكرين الآخرين الذين نادَوْا، على خطى المسيح، بألا تقتصر المساواة على النطاق المعنوي أو الروحاني، وتبرَّءوا من القيم المادية ودعَوا

---

(١) رسالة بولس إلى أهل رومية، ١٣.

المسيحيين إلى التخلي عن ثرواتهم للمجتمع. بل إنه حتى تأكيد بولس على العبودية عن طريق الإيمان وليس العمل كانت له مميزات واضحة لأولئك الذين كانوا على وشك الخسارة بسبب الالتزام الصارم بالإنجيل الاجتماعي.

كانت العبودية نفسها متوافقةً مع تعاليم بولس عن المساواة العالمية؛ إذ دعا العبيد إلى أن "أطيعوا سادتكم بأجسادكم، بكل خوفٍ ووجل، من صلب قلوبكم، كما تطيعون المسيح ... عالمين أن أي خيرٍ يفعله الرجل، سيلقى مثيله من الرب، سواءٌ أكان الرجل عبدًا أم حرًّا(١)". فمبادئ بولس تُلزم السيد بالإقرار بالمساواة المعنوية لخادمه عن طريق حُسن معاملته، بَيْدَ أنها لا تطرح أي تحدٍّ أمام منظومة العبودية.

لقد كانت مبادئُ بولس اللاهوتية الجوهرية أكثرَ ملاءمةً بكثيرٍ لسلطات الدولة الرومانية مقارنةً باليهودية أو المسيحية اليهودية؛ ففي زمنٍ كان فيه اليهود المتمردون يقاومون الهيمنة الرومانية ويرفضون الإقرار بألوهية الإمبراطور، بينما كان المسيحيون اليهود ينكرون بشدةٍ ألوهيةَ قيصر عن طريق التشديد على سُلطان المسيح، كان هجوم بولس العالمي على الخصوصية اليهودية واستعاضته عن التوحيد اليهودي بالكوزموبوليتانية، التي في الوقت عينه تعطي ما لقيصر لقيصر، يُضعِف بشدة أي تحدياتٍ كهذه للسلطة الإمبراطورية. لقد منح الدعم للنزعة العالمية الدنيوية للإمبراطورية الرومانية واستبدل، من بين أمورٍ أخرى، بالذرائع الوقتية للقانون اليهودي توحيدًا عالميًا ترك سلطة قيصر دون مساس، وذلك خلافًا للنسخة اليهودية.

بعبارةٍ أخرى: أحدثت مسيحية بولس تكييفًا في النزعة العالمية مشابهًا للتغيرات التي حدثت في العقيدة الرواقية، بحيث خففت حدة مضامينها المساواتية

(١) انظر "رسالة بولس إلى أهل أفسس" Ephesians 6: 5-9. وانظر أيضًا "رسالة بولس إلى فليمون" التي يطلب فيها من مسيحيٍّ ثريٍّ أن يحسن وفادة العبدَ الهاربَ الذي سيُرسله بولس إليه.

وتحدّيها المحتمل للسلطات القائمة، جاعلة العقيدة أكثر ملاءمة للنخب الرومانيـــة. يمكن القول بأنه كما في حالة الرواقيين الرومان، حقق بولس - الذي كـــان علـــى معرفةٍ بالفلسفة الرواقية وتأثَّر بها - هذا الأثر عن طريق إعادة تقديم نـــوعٍ مـــن الثنائية مكَّنت الفصل بين المجال المعنوي أو الروحاني الذي يُملـــي فيـــه "العقـــل" الكوني وجودَ مساواةٍ عالميةٍ من ناحية، ومن ناحيةٍ أخرى بين العالم المادي الـــذي كانت فيه أوجُه عدم المساواة الاجتماعية بل وحتى العبودية منتشرة، وكانت السلطة السياسية تملك حق فرض الطاعة المُطلقة والكُلية، تمامًا مثلما يستطيع السادة إجبار عبيدهم.

بَيْدَ أن المسيحية تطلبت وسائلها المميزة الخاصة لتقسيم نطاقات السلطة. في نظر الرواقيين كان كافيًا الإقرار بأنه، في العالم الواقعي، ليس كل البشر حكمـــاء، بحيث إن الحياة الدنيوية العادية للرجال والنساء العاديين يجب أن تُحكَم عن طريق صورةٍ ما من الأخلاقيات العملية والتقيُّد المتسم بالإنصاف بالقانون. وقـــد تعـــزز الدفاع الرواقي عن المِلكية الرومانية والتراتبية السياسية والاستعمارية بكل تأكيـــدٍ بفعل محاولات الاستعاضة عن الواحدية الرواقية المبكـــرة بمـــا يـــشبه المبـــادئ الأفلاطونية للحُكم والخضوع. لكن إجمالاً، كان الرواقيون الرومان قـــانعين، كمـــا رأينا، بالتركيز على مجال الأخلاق وغير معنيين بالتأملات الأعمق عن علم النفس أو الكون أو الميتافيزيقا. لكن المسيحية تطلبت أكثر من هذا.

بطبيعة الحال، ظهر لاحقًا رافد من الأفلاطونية الحديثة في المسيحية، وهذه الأفلاطونية الحديثة تبنَّت مفهوم أفلاطون عن العالم السامي الواقع فيما وراء الواقع التجريبي وافترضت وجود "الواحد"، الواقع الإلهي الوحدوي الذي لا ســـبيل إلـــى معرفته والذي تنبثق منه كل مستويات الواقع الأخرى. بالتأكيد تـــستطيع الفلـــسفة الأفلاطونية أن تُقدِّم مبدأً عالميًّا للحُكم والخضوع يمكن اســـتخدامه - كمـــا فعـــل الرواقيون - في تبرير التراتبيات الدنيوية، ومن الممكـــن الاحتكـــام إلـــى فكـــرة

"الواحد" الذي تنبثق عنه كل طبقات الواقع من أجل دعم سلطة الإمبراطور المطلقة، مثلاً كما فعل يوسابيوس حين ذهب إلى تجسُّد العقل الإلهي في قسطنطين. أيضًا يمكن للمقابلة الأفلاطونية القديمة بين عالمي المظاهر والمُثُل أن تُقدِّم العون إلى ثنائية بولس المسيحية. لكن الأفلاطونية الحديثة لم تكن ملائمة على نحوٍ خاصٍّ لمنح دعم إيجابي للترتيبات الاجتماعية والسياسية القائمة؛ فقد كانت تميل بدلاً من ذلك إلى الحط من قيمة الوجود الدنيوي والعالم المادي، وشجعت المسيحيين على السعي إلى التحرُّر الصوفي منه، بحيث يسعَوْن على الدوام إلى بلوغ العالم الروحاني واتحاد الروح الإنسانية مع الله بقدر الإمكان. لا شك أن هذا كان من شأنه تشجيع القَبول السلبي للعدالة الدنيوية وبهذه الطريقة دعم السلطات القائمة على الأقل بشكلٍ أساسي، لكنه لم يُعِنْ كثيرًا في دعم مزاعم المِلكية والدولة؛ ففي نظر المسيحيين طرح الدفاع عن النظام الإمبراطوري والسياسي والاجتماعي الروماني تحديًا خاصًّا للغاية، في وجه العالمية اللاهوتية التي يحكمها ربٌّ كُلِّيُّ القُدرة، وواجهت المسيحية الغربية ذلك التحدِّيَ بطرقٍ خاصةٍ جدًّا.

في التحليل الأخير نقول إن بناء بولس الإجمالي للسلطة الثنائية اعتمد على مفهوم الخطيئة. إنها لحقيقة لافتة للنظر أن التركيز على الخطيئة كان ظاهرةً غربيةً بوضوح، وبينما سيكون من الحماقة أن نُفسر هذا فقط من حيث علاقته بالمتطلبات الأيديولوجية للهيمنة الرومانية، فإنه سيكون من الحماقة أيضًا أن نتجاهل دور الخطيئة في دعم مبدأ "أعطِ ما لقيصر لقيصر". وفق هذه النسخة من المسيحية كانت الحكومات الدنيوية والطاعة التامة لها أمرًا ضروريًّا؛ لأن البشر خطاءون بالطبيعة، ولهذا السبب وحده. من الصحيح أن المسيحية في نظر بولس مثَّلت الخلاص من وصمة الخطيئة العالمية، لكن في هذه الحياة، إن لم يكن في التالية، لم يكن ثَمَّةَ مفرٌّ من الخطيئة الإنسانية، وهذا جعل سلطة قيصر ضرورةً لا مناصَ منها. إن المبدأ القائل بأن الخطيئة الإنسانية تمنح السلطات الدنيوية شرعيتها، والموجود بالفعل لدى بولس، وصل إلى نُضْجه الكامل لدى

أوغسطينوس، وفي هذا الموضع يبدأ تقليد طويل في النظرية السياسية الغربية يعزو ضرورة المِلْكية الخاصة وشرعيتها، علاوةً على الحُكم الدنيوي، إلى حالة السقوط الإنسانية.

في الوقت عينه، من بين المؤسسات الدنيوية التي تنظم هذا العالم الساقط توجد الكنيسة، وهنا أيضًا يتجسد تمايز الكنيسة الغربية. إن التركيز على دور الكنيسة وهياكلها لهو أمر غربي بامتيازٍ بدرجةٍ لا تقل عن التركيز على الخطيئة والخلاص الشخصي؛ فخلال تطوُّر المسيحية من الإمبراطورية الرومانية الشرقية عن طريق بيزنطة، صارت الدولة فعليًا هي الكنيسة؛ إذ كانت الإمبراطورية الكنيسة على الأرض، وكان الإمبراطور رأسها. أما النهج الغربي فكان مختلفًا؛ إذ كانت الكنيسة مسئولة عن تنظيم الخلاص البشري للمسيحيين، الذين لم يكن لديهم أي أملٍ في بلوغ التوازن والعدالة الحقيقيَّين في هذا العالم وكانوا ملزمين بالاعتماد على القيصر - ليس بوصفه تجسيدًا مقدسًا لله على الأرض بل بوصفه سلطة سياسية دنيوية - في تنظيم حيواتهم الساقطة.

لقد صارت الكنيسة، في واقع الأمر، هيكلاً بديلاً، صورة مرآة للدولة الرومانية كانت فيها الوظائف السياسية تُرى بوصفها مناصب. بل إن ملامح التراتبية الاجتماعية الرومانية الغربية انعكست هي الأخرى في الكنيسة، بحيث لعب الأساقفة دور الطبقة الأرستقراطية الحاكمة ذات الأملاك. وفي الحقيقة، كانت الأرستقراطية الإكليريكية مستقاةً من المصدر الاجتماعي ذاته، وصار مجتمع الأساقفة إحدى مؤسسات الأرستقراطية الرئيسية ذات الأملاك، بحيث حدثت إعادة تعيينٍ للسلطة الأرستقراطية في زمنٍ كانت فيه السلطة العلمانية تترنح(١). لقد كان الأساقفة الغربيون، من الناحيتين النظرية والعملية، نتاجًا للنظام الاجتماعي المميز

(١) انظر Patrick Geary, Before France and Germany: The Creation and Transformation of the Merovingian World (New York and Oxford: Oxford University Press, 1988), pp. 32ff.

لروما، نتاجًا للاستقلالية الفريدة للملكية المتوارثة ولهيمنة الطبقة الأرستقراطية. وقد ظلوا يمثلون سلطة دنيوية بقدر تمثيلهم لسلطة دينية، ومن شأن التطوُّر الخاص للمسيحية الغربية، كما سنرى في الفصل التالي، أن يستمر في عكس مصير الطبقة الأرستقراطية ذات الأملاك، فأحيانًا يعكس هيمنتها وأحيانًا أخرى يعكس كيفية استغلالها على يد ملوكٍ منخرطين في مشروعاتٍ مركزيةٍ تُعارض الاستقلالية الأرستقراطية.

من مفارقات التاريخ العديدة أنه رغم انهيار الإمبراطورية في الغرب، مع إفساح الدولة الاستعمارية الطريقَ لنظامٍ متشظٍّ تُهيمن عليه الطبقة الأرستقراطية ذات الأملاك، فقد كان الغرب هو الذي حفظ الهياكل والمؤسسات الإمبراطورية الرومانية، وذلك في التنظيم الهرمي للكنيسة. وبينما كانت بذور هذه التطوُّرات حاضرة بالفعل في "رسائل" بولس، لم يظهر اللاهوت اللاتيني الروماني بحقٍّ إلا في نهاية القرن الثاني. ولزمنٍ طويلٍ لم تكن ثقافة النخب المسيحية المتعلمة مختلفة فعليًّا عن تلك الخاصة برفاقهم المواطنين الوثنيين، في ظل التركيز على الأدب والبلاغة، على النقيض من الاهتمامات الفلسفية للشرق. وليس من قبيل المفاجأة إذًا أن يكون أول رمزٍ بارزٍ في تطوُّر اللاهوت الغربي المتمايز، وهو ابن لقائد فيلق مئوي روماني مستقر في قرطاجة، قد تمرَّس في القانون الروماني وأنه – في غياب أي تقليدٍ لاهوتي لاتيني – اعتمد على مفاهيم القانون الروماني ولغته. قد يساعدنا تدريب ترتليان وحسه القانوني أيضًا في تفسير تركيزه الخاص على الخطيئة، وإنَّ عقيدته الخاصة بالخطيئة الأصلية (بل يُنسَب إليه فضل سك المصطلح من الأساس)، التي ورثها كل إنسان من آدم، تسببت في جعل كل فرد في الجنس البشري يحمل الذنب؛ وهي عقيدة ربما لاءمت على نحوٍ خاصٍّ لاهوتًا تَصوَّر الكونيةَ بين الله والبشرية عمومًا من المنظور القانوني، وفق التشبيه الدنيوي للجريمة والحُكم والعقاب أو العفو. وعلى أي حال، واصلت المسيحية الغربية تطوُّرها تحت هذا التأثير القانوني. ليس بوسعنا اعتبار النزعة القانونية لترتليان

أنها النتيجة العرضية لخبرته الشخصية. لقد كان بالتأكيد نتاجًا للإمبراطورية الرومانية الغربية، وعلى خلفية عقيدة بولس وموضعها في التاريخ الإمبراطوري لا شيء يدهشنا بشأن انعكاس المؤسسات الرومانية والقانون الروماني في تنظيم الكنيسة وتعاليمها.

أيضًا تَجسَّدَ النموذج الإمبراطوري لتنظيم الكنيسة على النحو الأوضح في قرطاجة، حين طوَّر في القرن الثالث قبريانوس القرطاجي، أسقف قرطاجة والمواطن الروماني النبيل المولد، العقيدة اللاتينية الأشد سلطوية عن تراتبية الكنيسة في كتاب "عن وحدة الكنيسة الكاثوليكية" ***De Catholicae Ecclesiae Unitate***. إلا أن النتاج الأهم على الإطلاق للإمبراطورية الغربية - والموجودة في شمال أفريقيا مع ذلك - كان أوغسطينوس، أسقف هيبو.

أوغسطينوس

من الشائع تدريس رائعة أوغسطينوس "مدينة الله" في الجامعات المتحدثة بالإنجليزية بوصفها إحدى كلاسيكيات الفكر السياسي القروسطي، لكن رغم أنها أثرت تأثيرًا عميقًا في مسيحية القرون الوسطى فإنها بقدرٍ كبيرٍ نتاج للمراحل المتأخرة من الإمبراطورية الرومانية. كانت هذه الصلة بالواقع الإمبراطوري تحديدًا هي ما دفع أوغسطينوس إلى استكشاف آفاق جديدة، ليس فقط في اللاهوت ولكن أيضًا في النظرية السياسية. وفي استقصائه للعلاقة بين المسيحية والإمبراطورية، الذي بَسَطَ ثنائية القديس بولس وعقيدته عن الطاعة والإذعان حتى لأشد السلطات الدنيوية إثمًا إلى نطاقٍ متطرفٍ غير مسبوق، ابتعد أوغسطينوس عن التصوُّر الكلاسيكي للدولة وغايتها الأخلاقية؛ وبهذا طرح أسئلة جديدة بشأن الإذعان والالتزام السياسيَّين.

وُلد أوغسطينوس في شمال أفريقيا في عام ٣٥٤ ميلادية لأمٍّ مسيحيةٍ وأبٍ وثنيٍّ من طبقةٍ موسرة، إن لم تكن أرستقراطية، كان الحُكام المحليون يُعيِّنون منها، وكانت مسئولة عن تمويل العديد من الوظائف العامة. وبعد أن دَرَسَ ودَرَّسَ، في روما أولاً ثم في ميلانو، وبعد استكشافٍ وجيزٍ لكلٍّ من المانوية والشكوكية، تَحوَّل في نهاية المطاف إلى المسيحية، التي كانت متأثرة بقوةٍ بالأفلاطونية الحديثة. وقد تأثر تحديدًا بفكرة هذه المدرسة عن الله بوصفه روحًا وتصوُّرها للشر بوصفه ابتعادًا عن الله وليس قوةً خبيثةً مستقلة، لكنه تأثر أيضًا بالإيمان في إمكانية اكتساب الفضيلة في هذه الحياة عن طريق التأمُّل الفلسفي؛ وهو اعتقاد سيهجره فيما بعد. وخلال حياته، تمتع أوغسطينوس بصداقة ورعاية الطبقة الأرستقراطية ذات الصبغة الرومانية، وبعد أن قضى معظم شبابه في أماكن المتعة في روما، صار أسقفًا لمدينة هيبو(*) في موطنه الأم في شمال أفريقيا عام ٣٩٥.

كانت هذه المنطقة صومعة قمح الإمبراطورية، مليئة بضِياعٍ ضخمةٍ لا يعمل بها عبيد فقط بل أيضًا فلاحون، كثير منهم تابعون لأصحاب الأراضي. خلال حياة أوغسطينوس شهدت المرحلة المتأخرة للإمبراطورية صراعاتٍ اقتصاديةً واجتماعيةً حادةً في المنطقة، التي ابتُليت بتدهورٍ زراعي، واضطرابٍ ريفي، وثوراتٍ شعبيةٍ ضد الحُكم الاستعماري الروماني، واستقطابٍ وتفريغٍ للسكان بينما هجر الفلاحون الأراضي. كانت المزارع في المنطقة التي كان يقطن بها أوغسطينوس في شمال أفريقيا معتمدة على نحوٍ متزايدٍ على العمالة الرحالة، ذلك النوع الاجتماعي الذي سيوصف، بعد قرونٍ عدة، بأنه "رجال عديمو السادة" على لسان الناقدين الاجتماعيين الذين يخشَوْن الاضطراب المتولد عن عمال التراحيل.

وقد تفاقم الاضطراب الاجتماعي الذي صاحب التدهور الاقتصادي بفعل مسيحية الفلاحين الأفارقة وانشقاقات مثل انشقاق الكنيسة الدوناتية، التي ضمت

(*) عنابة بالجزائر حاليًا (المترجم).

بعضًا من أفراد الطبقات المتعلمة ووكلاءهم، لكن كانت قاعدة الدعم لهم تتكوّن في الأساس من الطبقات الدنيا. وقد مثّل فصيل متطرّف من الدوناتية، هم الحوامون الذين تشكلوا على الأرجح من الفلاحين الليبيين عديمي الأراضي وبعض العبيد المارقين وعمال التراحيل، خطرًا ليس فقط من الناحية اللاهوتية والسياسية وحسب، بل من الناحية الاجتماعية أيضًا.(١) ورغم كثرة الجدل حول ما إذا كانت دوافع هذه الحركة اجتماعية بالأساس أم دينية، فما من شكٍّ كبيرٍ في أن النُخَب ذات الأملاك والصبغة الرومانية رأت فيها تهديدًا لأسلوب حياتها ذاته.

ورغم أن انشقاق الكنيسة الدوناتية وتهديد الحوامين كانا جزءًا من سياقٍ أكبر لآراء أوغسطينوس المتشددة عن الهرطقة وضرورة قمع الدولة، فإن المناسبة المباشرة التي كتب فيها "مدينة الله" كانت الهجمات البربرية ونهْب روما على يد ألاريك، ملك القوط الغربيين، في عام ٤١٠. نجت شمال أفريقيا من هجمات ألاريك بفضل عاصفة ردّت سفن الغُزاة، وصارت قرطاجة ملاذًا للاجئي الطبقة الأرستقراطية الفارّين من روما. من بين هؤلاء كان هناك وثنيون متعلمون أثرياء ألقَوْا بلائمة الكارثة على هجران الطرق القديمة، وأهمها إنكار الوثنية لصالح المسيحية. شرع أوغسطينوس يوضح لهذه النخب الإمبراطورية أن المسيحية لم تكن عدوّهم، وأنها لا تتعارض مع الحُكم الدنيوي والنظام الاجتماعي أو مع واجب الدولة، أو في الواقع مع المِلكية الخاصة أو اللامساواة الاجتماعية. وخلال عملية إبراء المسيحية هذه، نجح أوغسطينوس في البرهنة على جواز الإذعان المُطلق حتى لأشد الحُكام الدنيويين مخالفةً للمسيحية.

وهنا أيضًا نجد أن جوهر عقيدة أوغسطينوس هو حالة السقوط الإنسانية ووصمة الخطيئة الأصلية. وهو يُعزّز هذه العقيدة بتصوُّرٍ شديد القسوة للحتمية؛

---

(١) انظر Neal Wood, ..African Peasant Terrorism and Augustine's Political Thought5, in History from Below: Studies in Popular Protest and Popular Ideology in Honour of .George Rude, ed. Frederick Krantz (Montreal: Concordia University, 1985), pp. 279-99

فليس فقط بعضُ الناس مُقدَّرًا لهم التنعم بنعم الله وخلاصه، بصرف النظر عن أفعالهم على الأرض، لكن إقصاء الآخرين من نعمة الله وعقابهم الأبدي مُقدَّر هو الآخر، وليس نتيجةً لأفعالهم الخبيثة تحديدًا؛ وهي نسخة متطرفة من الحتمية من شأن جان كالفن أن يتبنَّاها لاحقًا لكن دون أن يتبنَّاها كثيرون غيره. ينكر أوغسطينوس أن هذه الحتمية تُلغي الإرادة الحرة، ومن الصحيح بشكلٍ مؤكدٍ أن عقيدة الحتمية، تحديدًا لأنها تجعل النعمة والعقاب الإلهيَّين بمعزلٍ عن الأفعال البشرية المحددة، ليس لها تبعات ضرورية على الإرادة الحرة الفردية. بيْدَ أن الغاية الجوهرية للعقيدة ليست حل الصراع بين مبادئ الحرية الفردية والجبرية بل بناء أساسٍ لتصوُّر أوغسطينوس عن "المدينتين"؛ مدينة الله والمدينة الأرضية.

في سنواته المبكرة، اشترك أوغسطينوس مع غيره من المسيحيين في نظرتهم لدور الإمبراطورية الرومانية بوصفها الأداة الإلهية للرب لتنصير العالم، على النحو الذي اقترحه يوسابيوس في مدحه قسطنطين. لكن الكوارث التي شهدتها الأقاليم الغربية، سواءٌ من التهديدات الخارجية أو الاضطراب الداخلي، طرحت تحديًا أمام هذه النظرة المسيحية المتفائلة وأخضعت للشك موقفَ روما بوصفها وسيط الخلاص الأرضي المُختار من جانب الله. لو كان أوغسطينوس كتب "مدينة الله" في ظروفٍ تاريخيةٍ مختلفة، في وقتٍ ربما بدت فيه نزعة الانتصار القسطنطينية أكثر إقناعًا، لربما كان من المقبول أن نقترح، كما فعل بعض المعلقين، إن أهم إنجازات أوغسطينوس في هذا العمل كان جعْل الإمبراطورية "ذات صلة" بالواقع عن طريق تحدي مزاعمها العالمية. لكن كان التاريخ قد سخر بالفعل من الموقف المُفترض لروما، المسيحية أو الوثنية، وفي هذا السياق لم تكن حجة أوغسطينوس تحديًا لمزاعم روما الإمبراطورية بقدر ما كانت، على النقيض من ذلك، سبيلاً جديدًا لدعم السلطة الإمبراطورية دون اللجوء إلى اختيارٍ إلهيٍّ غير محتمل التصديق.

خلافًا للشرق البيزنطي، واجهت المسيحية الغربية صعوباتٍ محددةً بدقة بسبب علاقتها بالإمبراطورية الرومانية. فالإمبراطورية في الغرب سبق وجودها ظهور المسيحية، وبعد تحوُّلها إلى المسيحية - وبسبب هذا التحوُّل في رأي الكثيرين - بدت الإمبراطورية على شفا الدمار. لم يواجه الشرق تعقيدات كهذه. لقد ولدت المسيحية الإمبراطورية والإمبراطورية الشرقية كلتاهما تحت حُكم قسطنطين، ولم يواجه الشرق التهديد البربري عينه الذي واجهه الغرب. بكل تأكيدٍ توجد أسباب عديدة خلف الشقاق اللاهوتي بين المسيحية الشرقية والغربية، لكن حريٌّ بنا ألا نُهوِّن من شأن التبعات العقائدية لعلاقاتهما المتباعدة مع الإمبراطورية العلمانية. بينما استطاع الشرق تحقيق وحدة الإمبراطورية والمسيحية، الكنيسة والدولة، بل والخضوع للكنيسة وللدولة العلمانية، كانت المسيحية الغربية ملزمة بالتعامل ليس فقط مع الشقاق بين الوثنية الإمبراطورية والمسيحية، بل أيضًا مع الانهيار شبه التام للإمبراطورية بعد التحوُّل إلى المسيحية. وقد حال هذا دون وضع أي افتراضاتٍ سهلةٍ عن العلاقات بين الكنيسة والدولة. وهذا لم يؤثر فقط على التعاليم مُحدثًا تبعاتٍ فوريةً على فهم السلطتين الإلهية والدنيوية، بل أثر أيضًا على أشد العقائد المسيحية غموضًا، مثل تأويل الثالوث المقدس. لقد كان جزءٌ كبيرٌ من لاهوت أوغسطينوس محاولةً للتوافق مع سلطة دنيوية كان أساسها المسيحي مُبهمًا، ومع مسيحية بدا أنها تهدد النظام الدنيوي.

كان أحد العناصر الجوهرية في دفاع أوغسطينوس عن المسيحية في مواجهة الاتهام القائل بأنها كانت مسئولة عن النكبات التي حلت بالإمبراطورية؛ هو تدبُّر تعريف شيشرون للدولة، في الخطبة المنسوبة إلى سكيبيو في محاورة "الجمهورية"، والتي تَعرَّضنا لها من قبل: فالدولة، وفق سكيبيو، هي "اتحاد لعددٍ كبيرٍ من الرجال المتفقين بشأن ما هو صائب وعادل وتجمعهم المصلحة المشتركة." رفض أوغسطينوس هذا التعريف، على أساس أنه لا يتوافق مع الخبرة التاريخية؛ فلم تكن الجمهورية الرومانية، ولا الإمبراطورية الرومانية (رغم

إسهاماتها العديدة في خير البشرية)، ولا في الواقع أي دولة وثنية أخرى بمقدورها التوافق مع هذا التعريف؛ نظرًا لأن العدالة لا يمكنها أن توجد إلا تحت حُكم الله. بَيْدَ أن هدف أوغسطينوس لم يكن نزع الشرعية عن الدولة الوثنية، بل على العكس، كانت نتيجة حجته توضيح أن الدولة الوثنية ليست أقل في المكانة وليست أقل في استحقاق الطاعة من أي دولةٍ أخرى على الأرض. ومن اللافت للنظر أنه بينما تُركز مناقشته على الدول الوثنية وعلى مدينة الله، فإنه لا يمنح أي مكانةٍ خاصة للدولة المسيحية التي هي، في نهاية المطاف، فريسة لكل شرور الحالة الساقطة للإنسانية. إن هدفه ليس القول بأن الدول المسيحية تستحق الإذعان بدرجةٍ أكبر من الحُكام الوثنيين، بل ببساطةٍ التشديد على أن المسيحيين لا يمكن لومهم على فساد الأمة الرومانية؛ فمن ناحية، لم تكن روما قط أمةً بالمعنى الذي ذهب إليه شيشرون لأنها لم تتمتع بالعدالة الحقيقية مطلقًا؛ وبذا لا يمكن تحميل المسيحية مسئولية دمار الأمة الرومانية، ومن ناحيةٍ أخرى، خلال التحوُّل من الوثنية إلى المسيحية، احتفظت بصفات الدولة الحقيقية رغم غياب العدالة الحقيقية في كلتا الحالتين. لا يوجد شيء إذًا في العقيدة المسيحية يمكن استخدامه من أجل الدفاع عن عصيان الدولة الإمبراطورية أو تشجيع الاضطراب المدني.

إن تفسير أسباب الشرور التي تواجه روما، وفي الوقت نفسه تبرير الإذعان لسلطتها الأرضية، تَطلَّب شيئًا مختلفًا للغاية عن تَصوُّر الإمبراطورية الرومانية بوصفها وفاءً لغاية الله على الأرض. فقد أنكر أوغسطينوس تمامًا فكرة المهمة المسيحية لروما، وبحلول ذلك الوقت كان قد تخلَّى أيضًا عن أفلاطونيته المبكرة، وخاصةً تفاؤله الشاب حيال اكتساب الفضيلة عن طريق التأمُّل الأفلاطوني. وتمامًا مثلما فقد إيمانه بالغاية الإلهية للإمبراطورية، تبددت آماله عن الفضيلة البشرية وحل محلها انشغال بالخطيئة الأصلية للبشرية. أيضًا رفض أوغسطينوس إيمانه الأفلاطوني المبكر بالنظام العقلاني للكون والمنحدر من السموات إلى الأرض، كما رفض أي تصوُّر للقانون الطبيعي يكون فيه القانون الإنساني انعكاسًا أرضيًّا لنظامٍ كوني. وفي محل مثل هذه الأفكار، اقترح عقيدة المدينتين الخاصة به.

ليست فكرة أوغسطينوس عن المدينتين سهلة الفهم. ورغم أنها تَدين بالكثير لا شك لتقليد الثنائية الرومانية وتكييفاته المسيحية، فإنها ليست في بساطة الفصل بين عالم الأرض وعالم السماء، أو السلطة الدينية والروحية. يستحضر أوغسطينوس ثنائياتٍ متعددةً كي يصف التناقض بين المدينة الإلهية والأرضية: فالأولى تُمثِّل الطُّهر والقداسة والرقي والتقوى والعدالة، بينما تدل الثانية على الدنس والعقوق والغبن واللعن. لكن رغمِ التعارض بين الاثنتين فإنهما توجدان معًا على نحوٍ متشابك، وكلٌّ منهما تعمل على نحوٍ مشتركٍ من خلال المجتمع الإنساني. بل إن أوغسطينوس يرفض الفصل بين المقدس والدنيوي بوصفهما مجالَين منفصلَين، بحيث إن الكنيسة ذاتها، رغم قداستها، تُعد في نظره مؤسسة أرضية مبتلاة شأن غيرها بالصراع بين القداسة والخطيئة.

وحتى أولئك الذين ينتمون إلى مدينة الله يجب أن يمروا عبر المدينة الأرضية ويَخبُرون بلاياها، ولسوف يستمر الصراع بين القوتين حتى نهاية التاريخ، حين تنتصر مدينة الله في نهاية المطاف. وفي الوقت الحالي، تظل المدينة الأرضية مهيمنة، وسيظل التاريخ مشهدًا تراجيديًّا، يستحيل فيه أن يسود التناغم والعدالة الحقيقيان. وأفضل ما يمكن أن نأمل فيه حتى نهاية الزمان هو الحفاظ على السلام الأرضي والنظام الاجتماعي، اللذين ليسا أقل أهميةً لمدينة الله بينما تجتاز رحلتها الأرضية مما هما عليه للملعونين خلال معيشتهم على هذه الأرض. ومن ثَمَّ كل شخص، وكل مؤسسةٍ مقدسةً كانت أم دنسة، يجب أن يُخضع نفسه للسلطات الأرضية التي غرضها الحفاظ على السلام والنظام في هذا العالم؛ ليس نظامًا عادلًا أو شرعيًّا بل مقدار من الأمن والراحة البدنية، من أجل تخفيف الفوضى التي تنتج لا محالة عن الطبيعة الجوهرية للعالم الدنيوي والبشر الخطائين الذين يقطنونه.

في قلب هذا التشاؤم تقبع، بطبيعة الحال، فكرة الحالة الساقطة للإنسانية وقوة الخطيئة. وفي هذا الجانب، كان أوغسطينوس تابعًا حقًّا وصريحًا لبولس،

ومثل بولس، خلص أوغسطينوس من هذا إلى أن سلطة قيصر الدنيوية، رغم عـدم وفائها أيَّ مهمةٍ إلهيةٍ حقة، كانت رغم ذلـك مفروضـة مـن عنـد الله. بَيْـدَ أن أوغسطينوس يأخذ هذه العقيدة خطوةً أبعد؛ إذ استكشف على نحوٍ منهجـيٍّ أسـباب الإذعان لإمبراطور وثني مثل يوليان المرتد، بدرجةٍ لا تقل عن الإذعان لقسطنطين المسيحي، حتى بعد تنصير الإمبراطورية؛ وهو الأمر الذي ما كان بوسع بـولس، في السنوات المبكرة من المـسيحية الرومانيـة، أن يتنبَّـأ بـه. إن ثقـل حجـة أوغسطينوس إنما يقع بالكامل على جانب الإذعان للسلطة الإمبراطوريـة، وهـذا يفسر توجهه القاسي، كأسقف، حيال الهرطقة، والذي أدَّى بـبعض المعلقـين إلـى اتهامه بأنه أبو فكرة محاكم التفتيش.

من الوهلة الأولى، قد يبدو من قبيل التناقض تبنِّي مثل هذا التوجُّه القمعـي نحو الهرطقة بالتوازي مع التحلِّي بهذه النظرة المحدودة والمتشائمة عما تـستطيع الكنيسة فعله في هذا العالم وتعريف الكنيسة نفسَها بوصفها مؤسسة دنيوية معيبة لا محالة. وفي حقيقة الأمر، فكرة "الهرطقة" في حد ذاتهـا تتـسم، وفـق افتـراض أوغسطينوس، بالتعقيد النظري الشديد. لكن لا يوجد غموض بشأنها لو علمنـا أن هدف أوغسطينوس الأساسي هو الحفاظ على قوة السلطات القائمة وعلـى الدولـة الإمبراطورية. ولم تتمثل نتائج تعاليم أوغسطينوس فقط في دعم سلطة كنيسة غير مثالية، لم يكن حقها في الإذعان معتمدًا على الفضائل الشخصية لرجال الدين، بـل أيضًا في ترسيخ الإذعان للدولة العلمانية. فحملته الشهيرة ضد الـدوناتيين، علـى سبيل المثال، كانت موجهة ضد تحديهم لكلٍّ من الكنيسة والسلطة الإمبراطوريـة؛ فقد مثلت عقيدتهم عن الكنيسة "النقية" تهديدًا لطبقة رجال الـدين الفاسـدة الآثمـة، وللسلطة الكنسية للإمبراطور. وقد حرص أوغسطينوس على صون حُرمة تراتبية الكنيسة وتحاشي مشكلة العلاقات بين السلطة الدنيوية والكنسية، مُعلنًا علـى نحـوٍ فعليٍّ سمو السلطة الإمبراطورية في غياب أي عدالةٍ ممكنة علـى الأرض. وعـن طريق تعريف الكنيسة بوصفها مؤسسة دنيوية، وليست نطاقًا منفصلاً يجب منحهـا

لله، ضمن أن مبدأ "أعط ما لقيصر لقيصر" لا يمكن فهمه على أنه "يحــد" سـلطة الإمبراطور.

ومن أجل فهم دور الحتمية في هذه الحجة، دعونا نتدبَّر المهمة التي كانــت تواجه أوغسطينوس. لقد كان أسقفًا مسيحيًّا يسعى إلـى توطيـد سـيادة الـسلطة الدنيوية، علاوةً على الحفاظ على الترتيبات الاجتماعية المبنية على حقوق الملكيـة الممنوحة وفق سُلطة الملوك الأباطرة. وهذه السلطات الدنيويـة، الواجبـة علـى المسيحيين طاعتها، قد تتضمَّن طغاةً غير مسيحيين بل وطغاة شديدي الإثم، بَيْدَ أن سلطتهم تسري على القديسين والخُطاة على السواء. ومن الأيـسر بكثيـرٍ تبريـر إذعان البشرية جمعاء، بصرف النظر عن الفضيلة أو الخطيئة، للبلايـا الدنيويـة عينها، أو التأكيد على الالتزام المُطلق بطاعة السلطة غيـر الإلهيـة، بـدلاً مـن مقاومتها استنادًا إلى مبدأٍ مقدس، لو كانت النعمـة والعقـاب معـزولَين عـن أي خيارات أو أفعال بشرية. فلا يمكن أن يُجبَر أي بشري على عـصيان الـسلطة أو تحدِّي المؤسسات الظالمة استنادًا إلى مبادئ أخلاقية أعلى لو كانت هذه المقاومـة الأخلاقية عديمة الجدوى على الأرض مثلما هي عديمة الأهمية في السماء.

كان هذا محور الخلاف بين أوغسطينوس وبيلاجيوس، وهو ضحية أخـرى لهذا الحماس المناهض للهرطقة، والذي لم يصر فقط على حرية الإرادة البـشرية، بل رفض تمامًا فكرة الخطيئة الأصلية وضرورة النعمـة الإلهيـة. فـآدم، وفـق بيلاجيوس، كان بالتأكيد مثلاً سيئًا، لكنه لم يكن حاملاً لذنبٍ كونيٍّ مفروضٍ علـى البشرية جمعاء، تمامًا مثلما كان المسيح مثلاً طيبًا، لكنه ليس بالضرورة مـصدرًا للخلاص من الخطيئة الأصلية؛ فالبشر، المجبرون على العيش حياةً فاضلة، كـانوا قادرين بطبيعتهم على العيش من دون خطيئة. كانت القضية محل الخـلاف بـين هذين اللاهوتيَّين لا تتعلـق بـالإرادة الحـرة نفسها - وهـي مـشكلة سـعى أوغسطينوس، كما رأينا، إلى تناولها بدهاء - بقدر ما تتعلق بـالمفهوم الأساسـي

للخطيئة الأصلية وتبعاتها على السلوك البشري في هذا العالم. ربما بدت هرطقة بيلاجيوس قاسية فيما تطالب البشر الأحرار به؛ إذ تفرض على الفرد مسئولية عيش حياة تقية متنسكة، لكنها كانت تتحدّى ثوابت المجتمع الروماني وقيم الطبقة الأرستقراطية الإمبراطورية بطريقةٍ لم يفعلها لاهوت أوغسطينوس. وبينما أمد أوغسطينوس الطبقة الحاكمة الثرية والناهبة بالراحة، قاصرًا مطالبه على أفكارها وليس أفعالها، فضح بيلاجيوس عدم أخلاقية الثروة وكان منتقدًا قاسيًا على نحوٍ خاصٍّ للمجتمع الروماني. ويزعم بيتر براون، كاتب سيرة أوغسطينوس، أن حملات الأخير ضد الدوناتيين والبيلاجيين تمثل معًا "مَعلمًا كبيرًا في تلك العملية التي صارت وفقها الكنيسة الكاثوليكية تعتنق المجتمع العلماني الكامل للعالم الروماني، ومن ثَمَّ تتسامح معه، بما فيه من أوجه عدم مساواة صارخة ومرونة مُحبطة لعاداته الوثنية"[١].

إن عقيدة الخطيئة الأصلية، خاصةً مع العبء الذي يُلقيه أوغسطينوس عليها، تفرض مطالباتٍ عظيمةً على كل جانبٍ من جوانب اللاهوت المسيحي؛ فعلى سبيل المثال يمكن الزعم بأنها لا تسمح بأي التباسٍ بشأن الألوهية الكاملة للمسيح. إن تقليد "الهرطقات"، مثل الآريوسية التي أنكرت تلك الألوهية الكاملة، ربما يمكن تفهُّمه بوصفه تحديًا لأي فكرةٍ صارمةٍ للخطيئة الأصلية، حتى إن كان هذا بسبب أنها تجعل من الأصعب تفهُّم كيف يمكن إعفاء المسيح المُفْرِط في البشرية من الوصمة الكُلية. من الواضح أن أوغسطينوس، تحديدًا، شعر بالحاجة إلى الاستجابة لهذه الهرطقات عن طريق نسج تفسيرٍ للثالوث وفقه "تنبع" الروح القدس من كلٍّ من الآب والابن، بدلاً من الآب وحده، الذي منحها للابن. وقد عارض أوغسطينوس بشدةٍ صورةَ الثالوث التي كانت أكثر شيوعًا بين المسيحيين الإغريق الأوائل، التي بدا أنها تقترح ليس فقط أن المسيح تلقى الروح القدس من

---

(١) انظر Peter Brown, Augustine of Hippo (London: Faber and Faber, 1967), p. 350.

الله، بل أيضًا أن البشر العاديين الفانين شاركوا في الروح القدس بنفس الطريقة التي شارك بها الابن، "ابن" الله. لقد فصلت الصورة الأوغسطينية للثالوث فصلاً تامًّا بين البشر العاديين الفانين وبين الخبرة المباشرة للروح القدس وجعلتهم أكثر اعتمادًا على شفاعة الكنيسة.(١) وفي الوقت عينه، دعمت عقيدة الخطيئة الأصلية وما يلازمها من التزامٍ بطاعة القوى الدنيوية لكلٍّ من الكنيسة والدولة.

من المهم بالتأكيد أن الانفصال بين المسيحية الشرقية والغربية من شأنه أن يصل إلى نقطة خلافٍ حاسمةٍ حول مسألة الانبثاق، ***filioque***، المتعلقة بإضافة عبارة "والابن" إلى معتقد نيقية، بحيث تُرى الروح القدس بأنها لا تنبثق فقط من الآب بل من الابن كذلك. لم تواجه المسيحية الشرقية المعضلات السياسية ذاتها

---

(١) ذهبت إلين باجلز في كتابها Adam, Eve, and the Serpent (New York: Random House, 1988) إلى أن "تحوّل المسيحية إلى ديانةٍ إمبراطورية عن طريق اعتناق قسطنطين للمسيحية كان مصحوبًا بتحوّل جائح في الفكر المسيحي" تسبب فيه أوغسطينوس، الذي استعاض عن العقيدة المسيحية المبكرة الخاصة بالحرية المعنوية برابط لا مناص منه بالخطيئة الأصلية، مقدمًا تبريرًا لخضوع المسيحيين ليس فقط للسلطة الكنسية، بل للسلطة الإمبراطورية كذلك. كانت التوجهات المسيحية حيال الجنسانية جُزءًا من هذا التحوّل. لكن هذه التحولات كانت حاضرة بالفعل لوقتٍ طويلٍ قبل اعتناق قسطنطين المسيحية، وذلك في عقيدة القديس بولس الذي سبقت آراؤه عن الخطيئة والجنسانية، التي قضت بالخضوع التام للسلطة الإمبراطورية، آراء أوغسطينوس. ربما لم يحوّل بولس المسيحية إلى ديانة إمبراطورية - وهو التحوّل الذي انتظر اعتناق قسطنطين المسيحية - لكنه بالتأكيد جعل المسيحية متوافقة مع الإذعان للقوة الإمبراطورية، استنادًا إلى الخطيئة الحتمية للإنسانية. في المقابل، كانت صورة أوغسطينوس عن الثالوث مميزة بحق، وأخذت المسيحية لمدًى أبعد في اتجاه الإذعان لكلتا السلطتين، الكنسية والعلمانية. وقد ذهب يوجين ويب إلى أن أوغسطينوس، من خلال تأويله رموز الآب والابن والروح القدس بطريقةٍ جعلت خبرة المسيحي للمشاركة في بنوة المسيح أمرًا مستحيلاً، أخذ خطوة نهائية في تحويل المسيحية إلى عقيدة من الأمر والإجبار. (Augustine's New Trinity: The Anxious Circle of Metaphor' Religious Innovation: Essays in the Interpretation of Religious Change, ed. Michael A. Williams, Collett Cox and Martin S. Jaffee (Berlin: Mouton de Gruyter, 1992), pp. 191-214).

التي واجهتها نظيرتها الغربية، وربما لهذا السبب لم تكن مدفوعة إلى اللجوء إلى عقائد الخطيئة الأصلية أو كل اللاهوت الداعم لها. وحين استحث شارلمان، كما سنرى في الفصل التالي، الفصل بين روما وبيزنطة عن طريق الإصرار على عبارة "والابن"، على خطى أوغسطينوس، كان بالتأكيد لديه أسباب انتهازية مباشرة للتشديد على السيادة اللاهوتية لروما على بيزنطة، لكن حريٌّ بنا ألا نغفل الأثر السياسي الأعمق لمثل هذه العقائد السرية في الحفاظ على السلطات الدنيوية في الغرب.

يقدم أوغسطينوس تبريرًا قويًا، ومسيحيًا، لكلٍّ من الحُكم غير التقي لحُكامٍ غير مسيحيين، والسلوك غير التقي أو غير المسيحي للأباطرة والملوك المسيحيين. وهو لا يجد فقط سبيلاً للتوفيق بين الأخلاق المسيحية والحُكم الدنيوي اللاأخلاقي، بل أيضًا يُرسي المسيحية بوصفها سبيلاً "لتبرير" الحُكم الدنيوي اللاأخلاقي. وما يُضفي على هذه المفارقة قدرًا أكبر من التعقيد هو أن أوغسطينوس وضع نظرية مسيحية للأخلاق السياسية في محل النظريات اليونانية-الرومانية القديمة عن الفضيلة المدنية.

إن أوغسطينوس ينأى عن التقاليد القديمة للنظرية السياسية اليونانية-الرومانية، ليس فقط في إجاباته بل أيضًا في أسئلته. كما رأينا، ظهرت النظرية السياسية الإغريقية استجابةً لتفسُّخ العلاقات القديمة بين الحُكام والمحكومين وظهور صورةٍ جديدةٍ من التنظيم السياسي؛ مجتمع مدني. كان عماد هذا المجتمع هو المواطنة، وليس الحُكم والإذعان، ولم يرَ هذا المجتمع في السياسة علاقة بين حاكم ومحكوم، أو سادة وخدم، وإنما رأى فيها تعاملاً بين مواطنين متساوين. وحتى الفلاسفة المعارضون للديمقراطية أمثال أفلاطون وأرسطو، الذين سعَوْا لاستعادة العلاقة بين الحُكام والمحكومين، ظلوا يشعرون بأنهم مجبرون على العمل داخل هذه التصنيفات المدنية. لقد فعل أفلاطون الكثير في سبيل إعادة ترسيخ مبدأ الحُكم بوصفه الفئةَ المركزيةَ للفكر السياسي، وكانت فكرة التراتبية الكونية العامة تُستخدم

من جانبه هو وخلفائه (بمن فيهم أرسطو) بهدف تبرير الفصل الدائم بين الحُكام والمحكومين. بَيْدَ أن هذا الفصل لم يُقدَّم بوصفه علاقةً سياسيةً بين مَن يحكمون وبين أولئك المجبرين على طاعتهم بقدر ما قُدِّم بوصفه علاقةً بين مجالٍ سياسيٍّ وأولئك الخارجين عنه. فأفلاطون، على سبيل المثال، يُميز في محاورة "السياسي" بين فن السياسة الملكي وغيره من الفنون الأقل شأنًا التي تخدم المجال السياسي دون أن تكون جزءًا منه. وفي نظر أرسطو كانت العلاقات التي تُميز دولة المدينة، بوصفها تختلف عن صور الاجتماع الأخرى مثل البيت، علاقاتٍ بين أنداد، بينما العلاقات بين غير الأنداد - مثلاً بين "أجزاء" دولة المدينة و"ظروفها" - فلم تكن علاقات سياسية.

ظلت الفئات المدنية للنظرية السياسية الإغريقية باقيةً في روما، حتى حين حلت الإمبراطورية محل الجمهورية، واستوعبت النظرية السياسية ببطءٍ التحديَ الذي طرحته العلاقات المتجددة بين الحُكام والمحكومين. وإن عودة ظهور مثل هذه الأسئلة في سياق كانت فيه المبادئ التقليدية للهيمنة والطاعة قد قُوِّضت منذ زمنٍ بعيدٍ بفعل العلاقات المدنية لدولة المدينة والجمهورية - حيث لم يكن ممكنًا وجود افتراضاتٍ سهلةٍ بشأن الفصل الحتمي بين الحكام والمحكومين أو بشأن الترادف بين عدم المساواة الطبقية والتراتبية السياسية - كانت تعني أن الإمبراطورية الرومانية تتمتع بمتطلباتٍ أيديولوجيةٍ متمايزةٍ تُخوِّل لها تسويغ مبدأ طاعة الحاكم. من الصحيح أن النظرية السياسية الغربية لم تنتج نظريات منهجية عن الالتزام السياسي حتى أوائل العصر الحديث، حين تَعيَّن إيجاد الحجج من أجل فرض الالتزام بطاعة السلطة على رجالٍ كانوا بطبيعتهم أحرارًا ومتساوين. إلا أن الإمبراطورية الرومانية ذهبت إلى مدًى غير مسبوقٍ في تسويغ عدم المساواة والسيطرة. ولقد رأينا كيف سعى مفكرون أمثال شيشرون إلى الوفاء بمتطلبات تسويغ عدم المساواة، لكن لم يسبق لأحدٍ قبل أوغسطينوس أن انشغل على هذا النحو المنهجي بمسائل الحُكم والطاعة؛ وكانت المسيحية هي ما وفَّر الأدوات المفاهيمية الملائمة لذلك.

كما رأينا، تَشكَّل تطوُّر المسيحية الغربية بطرقٍ شديدة الخصوصية عن طريق دقائق الحياة السياسية اليونانية-الرومانية. كما رأينا أيضًا كيف شجعت الظروف الخاصة للإمبراطورية الرومانية على ظهور لاهوت الخطيئة. كان أوغسطينوس منشغلاً بالقضية المُلحة المتمثلة في اضمحلال روما وكيف، في ظل هذه الظروف، يمكن تفسير الحاجة إلى طاعة سلطة علمانية لم يَعد من الممكن على نحوٍ مستساغٍ اعتبارها المُنَفِّذ ذا الحظوة لمهمة الله على الأرض. بَيْدَ أن الإذعان والالتزام طرحا مشكلاتٍ أكثر عموميةً في ثقافة سياسية مشبعة بالمبادئ المدنية اليونانية-الرومانية.

كان الحُكم الإمبراطوري، الذي تطلب الإذعان لحاكم واحد أعلى، يعني أنه لم يَعد من الكافي ببساطةٍ تقسيم العالم الاجتماعي بين مجتمع سياسي من المواطنين وأولئك الخارجين عنه، كما رأى أفلاطون وأرسطو. فعلى أي حال، كانت المساواة أمام الله أحد المبادئ الجوهرية للمسيحية؛ ومن ثَمَّ لم يَعد ممكنًا تبرير الحُكم السياسي من المنظور المسيحي عن طريق تقسيم البشرية إلى أولئك الذين ينتمون إلى مجتمع مدني وأولئك الخارجين عنه والأدنى مرتبة منه. وفي ظل هذه القيود، كان السبيل الأكثر فعاليةً لتسويغ السلطة الإمبراطورية الدنيوية هو التخلـيَ عن المجال المدني كليةً. وحتى التنويعة السلبية من صور المواطنة الإمبراطورية الرومانية جُردت على يد أوغسطينوس من أي جوهرٍ متبقٍّ. ولو كانت المبادئ الإغريقية القديمة قد سلمت ضمنًا بوجود صورةٍ ما من القدرة البشرية على الحُكم الذاتي – سواءٌ أكانت فطرية في جميع الرجال، كما افترض بروتاجوراس، أم مقصورة على قلةٍ منهم، كما في نظرية أفلاطون السياسية – فإن تلك المبادئ المدنية أمكن تحديها على النحو الأمثل من خلال إنكار وجود مثل هذه القدرة على الفضيلة المدنية أو الحُكم الذاتي. ولم يكن ثَمَّةَ ما يلائم تحقيق تلك الغاية أكثر من عقيدة الخطيئة لأوغسطينوس.

الفصل الرابع

القرون الوسطى

من روما الإمبراطورية إلى "الإقطاع"

كتب رودني هيلتون، مؤرخ حقبة القرون الوسطى، يقول:

> يبدو أنه ما من شكٍّ كبيرٍ في أن طبقات الفلاحين شكلت أساس الحضارات القديمة التي نمت منها معظم المجتمعات الإقطاعية الأوروبية ... في الواقع، وبالنظر من منظور طبقة المجتمع الريفي الأكثر عددًا هذه، قد لا يكون من اليسير تبيُّن كل الاختلافات بين أواخر الحضارة الرومانية وبدايات حقبة القرون الوسطى.(١)

لكن رغم هذه الاستمرارية الجوهرية، أنتجت بعض تقاليد الثقافة الغربية حسًّا بالانفصال العميق بين العصور الكلاسيكية القديمة والمجتمع "الإقطاعي"، بينما هوت الإمبراطورية الغربية في غياهب "العصور المظلمة" بعد "التدهور والسقوط". ولقد مالت التصوُّرات التنويرية للتقدُّم والاقتصاد السياسي الكلاسيكي، على سبيل المثال، إلى النظر إلى القرون الوسطى باعتبارها انقطاعا مؤقتا في التطوُّر التصاعدي للحضارة الغربية من جذورها في العصور الكلاسيكية القديمة، فجوة أخرت الانتصار الحتمي للعقلانية أو "المجتمع التجاري"، أو كليهما، بعد بداياتهما الواعدة في منطقة البحر المتوسط القديمة. ويبدو أن المسار الطبيعي للتاريخ استؤنف فقط مع حلول عصر النهضة.

---

(١) انظر Rodney Hilton, Bond Men Made Free: Medieval Peasant Movements and the English Rising of 1381 (London: Temple Smith, 1973), p. 10.

وفق هذه التقاليد، يظهر الإقطاع عادةً من العدم، أو في أحسن الأحوال قادمًا من الخارج؛ إذ جلبه إلى الأقاليم الإمبراطورية الغزاة البرابرة. وحين قُدِّم النظـــام الإقطاعي بوصفه مُركبًا من عناصر رومانية وأخـــرى بربريـــة، ظـــل الماضـــي الروماني يبدو كذاكرةٍ فارغةٍ بدلاً من كونه تراثًا اجتماعيًّا حيًّا. وقد بذلت الدراسات الأحدث جهودًا كبيرةً من أجل تصحيح هذه النظرة المفككة للتاريخ. لكن كان مـــن الصعب اجتثاث تراث التقاليد القديمة، ومن أسباب ذلك أن الاتـــصال كـــان أكثـــر وضوحًا على الدوام من منظور الفلاحين، ونادرًا ما سُجِّل التاريخ من وجهة نظـــر طبقة الفلاحين. بل إن المؤرخين الذين هم أكثر تـــشككًا فـــي اعتبـــار "التـــدهور والسقوط" انقطاعًا، أو مسألة تأثيرات "جرمانيـــة"، أو يرفـــضون فكـــرة الفجـــوة القروسطية عن طريق العثور على جذورٍ للحداثة في القرون الوسطى؛ مالوا أحيانًا إلى التركيز على الفراغ الذي خلفته الإمبراطورية الرومانية المُحتـــضَرة، والـــذي ملأه نظام إقطاعي جديد بالكامل، سواءٌ جاءت به غزوات البرابرة أم وُلد من حطام الإمبراطورية ومن رحم فوضى الاضطراب الاجتماعي والحرب.

ربما يبدو تاريخ الفكر السياسي محصنًا ضد هذه الأفكار الخاصة بالانقطاع التاريخي؛ لأن تراث المفكرين القدماء والقانون الروماني والمسيحية واضحة علـــى نحوٍ جليٍّ في الثقافة القروسطية. إلا أن التاريخ المتصل للفلسفة والنظرية السياسية "القانونية"، والذي حُدِّدَ بواسطة خبرات الطبقات المسيطرة والنُّخَب الثقافية، يميـــل بدرجةٍ أكبر ربما إلى حجب أوجه الاستمرارية الاجتماعية الجوهرية في العلاقـــات بين السادة والفلاحين.

لا يعني التأكيد على أوجه الاستمرارية على الإطـــلاق إنكـــار التحـــوُّلات الاجتماعية التي حدثت في السنوات الأخيرة من عمر الإمبراطورية وما بعدها، بل على العكس، المقصد هنا هو رصد تطوُّر المجتمع الإقطاعي تحديدًا بوصفه تحوُّلاً وليس أمرًا مُقحمًا من الخارج. القضية هنا ليست الجمود وإنما التغير بوصفه عملية

تاريخية متواصلة. بكل تأكيد جلب "البرابرة" المقتحمون معهم ممارساتٍ ومؤسساتٍ من شأنها أن تُشكِّل ملامح النظام الإقطاعي، لكن مؤسساتهم اندمجت مع العلاقات الاجتماعية القائمة بالفعل. إن النماذج السياسية والاجتماعية القروسطية يتعذَّر تفسيرها من دون الإشارة إلى خصائص المجتمع الروماني أو صوره المميزة من الملكية. أيضًا لا يتطلب منا التشديدُ على أوجه الاستمرارية التنقيبَ في تاريخ الفكر السياسي الغربي المشتق من كلام الفلاحين، تاريخ هو ببساطة غير موجود بحيث يمكن لنا أن نكتشفه، حتى في سجلات ثورات الفلاحين. بل من الكافي الإقرار بأن السادة أصحاب الأراضي كان ما هم عليه بفضل علاقاتهم بالملكية وبالفلاحين الذين كانوا يمارسون سيادتهم عليهم، وأن العلاقات الزراعية القروسطية لها جذور راسخة تربطها بنظيرتها الرومانية.

كثيرًا ما يُقال إن مفهوم الإقطاع ذو قيمة مشكوكٍ فيها، وبالتأكيد كانت ثَمَّة تفاوتات عديدة في استخدامه. لكن ما من شكٍّ تقريبًا في أن التطوُّرات في الإمبراطورية الغربية أنتجت صورًا اجتماعية متمايزة من دونها يستحيل تفسير التاريخ اللاحق لأوروبا، ولا مناصَ من اللجوء إلى بعض التسميات المختزلة. ولأغراض التيسير، وما لم يتم الاتفاق على تسميةٍ أخرى تحل محله، أو إلى أن يتم ذلك، يمكننا تطبيق مصطلح "الإقطاع"، أو بالأحرى المجتمع الإقطاعي، على هذه الصور المجتمعية، مع الإقرار بأنه لم يكن هناك نظام إقطاعي وحيد متسق في كل أنحاء الغرب(١).

بين القرنين السادس والعاشر، تلك الفترة التي تُعَد بشكلٍ عامٍّ حقبةَ نشر الإقطاع، حلت "نطاقات السيادة المجزأة" محل الإمبراطورية الرومانية.(٢) وقد دفع

---

(١) للاطلاع على مناقشة مفيدة للإقطاع وتحديدا للاختلافات بين إنجلترا وفرنسا، انظر George Comninel, "English Feudalism and the Origins of Capitalism", in The Journal of Peasant Studies, July 2000, pp. 1-53.

(٢) انظر Perry Anderson, Passages from Antiquity to Feudalism (London: Verso, 1974), pp. 148ff.

البعض بحججٍ مُقنعة مؤخرًا تقضي بأن هذه العملية كانت أكثر فجائية بكثيرٍ مما اقترحه مؤرخو القرون الوسطى وأنه كانت هناك "ثورة إقطاعية" فقط عند نهاية هذه الحقبة.[١] لكن سواءٌ أكانت العملية تدريجية أم ثورية، فقد تحوّلت الدولة الإمبراطورية إلى نسيجٍ مُرقّعٍ من نطاقات السيادة المجزأة كانت فيها وظائف الدولة متشظية أفقيًا ورأسيًا. لقد ولّى زمن سيطرة الدولة الإمبراطورية المهيمنة وحل محلها تشظٍّ جغرافيٌّ وتنظيمٌ عن طريق الإدارة المحلية أو الإقليمية، ربما على شكل اتفاقات تعاقدية بين أفراد الطبقة الحاكمة، بين الملوك والسادة أو بين السادة والفلاحين التابعين؛ وإن كانت مثل هذه الاتفاقات قد أخذت أشكالاً متنوعة وكان وجودُ التبعية ذاته محلّ شك.[٢] وهذا النسيج الإداري والقانوني والعسكري المُرقّع كان دائمًا مصحوبًا بمنظومةٍ للمِلْكية المشروطة، استتبعت فيها المِلْكية خدمات قضائية وعسكرية.

---

(١) كثيرا ما وُجدت صور متباينة من تواريخ الإقطاع التي تُشدد على الاستمرارية وتلك التي تؤكد على حدوث تحوُّلات أكثر ثورية. دفع تي إن بيسون في مقال كتبه في دورية "الماضي والحاضر"، Past and Present، عام ١٩٩٤ ("The "Feudal Revolution". Past and Present 142. February 1994. pp. 6-42) بحدوث "ثورة إقطاعية"، وهو ما ولّد نقاشا حاميًا بين مؤرخين كثيرين في أعداد لاحقة (العدد ١٥٢ في ١٥ أغسطس ١٩٩٦، والعدد ١٥٥ في مايو ١٩٩٧). كان كريس ويكهام أحد المشاركين في النقاش، وقد دافع على نحوٍ متروٍّ ومُقنع عن فكرة "الثورة الإقطاعية"، لكن مع إبداء بعض التحفظات على حجة بيسون.

(٢) ذهبت سوزان رينولدز، على وجه الخصوص، إلى أن مفهوم التبعية عديم المعنى من الناحية الفعلية، بينما مفهوم "الإقطاعة" كان شديد الإبهام والتنوُّع بما يحول دون استخدامه (Fiefs and Vassals: The Medieval Evidence Reinterpreted. New York and Oxford: Oxford University Press. 1994). الحجة المطروحة هنا، كما سنفسر فيما يلي، لا تعتمد على وجود حالة التبعية أو حتى على فكرة الإقطاعات نفسها. أيضًا تختلف رينولدز مع الطروحات التي تعزو، في نظرها، أهمية مبالغًا فيها إلى الأبنية الفكرية، بما فيها إحياء الفلسفة الإغريقية القديمة، في تشكيل العلاقات الاجتماعية والسياسية في القرون الوسطى. وتُشدد رينولدز على "الروابط التقليدية للمجتمعٍ" والممارسات المشتركة المترسخة قبل وقت طويل من ظهور هذه الأفكار وعلى نحو مستقل عنها. وينبغي أن يكون واضحا بالفعل أن هذا النقد لا يمكن أن ينطبق على مفهوم الإقطاع الموظف في هذا الفصل.

ليس هذا هو الموضعَ الملائمَ لبحث ما إذا كان الإقطاع نتاجًا للتأثيرات الجرمانية أم لا، أو مدى هذه التأثيرات، حتى وإن كان من الممكن تحديد أي كيان "جرماني" وحيد أو ثقافة "جرمانية" منفردة. ومع ذلك من المضلل أن نتصورَ الغزوات التي تعرضت لها الإمبراطورية الرومانية على يد قبائل "جرمانية" بدائية بقدر ما جاءت وهي في حالتها البدائية من غابات الشمال. فالتفاعلات بين الرومان و"الجرمان" ترجع إلى زمنٍ بعيدٍ يسبق الهجرات الجماعية الأخيرة التي يُنظر إليها عمومًا بوصفها "غزوات بربرية". وهذه التفاعلات تضمَّنت علاقاتٍ دائمةً للتبادل عملت على تعميق التمايز الاجتماعي داخل القبائل الجرمانية وزعزعة العلاقات بين المجتمعات الجرمانية نفسها، وأثارت حروبًا دائمةً وعززت الطابع العسكري. وقبل أن تصير الغزوات الجرمانية للأراضي الرومانية عاملاً حاسمًا في تحديد مصير الإمبراطورية، كان الجرمان متأثرين بالفعل بتفاعلاتهم الطويلة مع روما.

جرت نقاشات عديدة حول ما إذا كانت العلاقات بين السادة من مُلاك الأراضي والفلاحين ينبغي تضمينها في تعريف الإقطاع. فعلى أحد طرفَي النقاش يوجد الرأي القائل بأن العلاقات بين السادة الإقطاعيين والعمالة التابعة لهم لا يمكن وصفها بأنها علاقات إقطاعية؛ لأن الإقطاع لا يتعلق بالسيطرة والتبعية وإنما بالعلاقات التعاقدية بين أندادٍ من الناحية القانونية، على الأقل بين أشخاصٍ لهم مكانة السادة، حتى لو كان بعضهم يدين بخدماتٍ للبعض الآخر. وعلى الطرف المقابل يوجد تعريف للإقطاع يعتمد بالكامل على العلاقات بين السادة والفلاحين، والذي ينطبق أحيانًا ليس فقط على الصور الغربية القروسطية تحديدًا من تبعية الفلاحين، بل ينطبق كذلك على أي نوعٍ من الاستغلال الزراعي عن طريق تحصيل الإيجارات. ولا يبدو أيٌّ من هذين التعريفين المتطرفين مفيدًا ها هنا.

فمن ناحية، لا شك أن بقاء السادة الإقطاعيين ذاته، بصرف النظر عن كيفية تعريفنا لهم، اعتمد على علاقاتهم بالفلاحين؛ فأينما وُجد سادة، وُجد أيضًا فلاحون يُعيل عملُهم هؤلاء السادة. ومن ناحيةٍ أخرى، من شأن أي تعريفٍ

مخففٍ لـ "الإقطاع"، يضم أي نوعٍ من العلاقة بين السيد والفلاح، أن يُضفي الغموض على دقائق العلاقات الزراعية في الغرب القروسطي. والشيء المميز بشأن حالة الغرب هو استغلال الفلاحين على يد سادةٍ في سياق نطاقات السيادة المجزأة؛ سواءٌ في حالة وجود علاقة التبعية الإقطاعية أو في غير وجودها؛ فمصطلح "الإقطاع" مفيد لأنه يجذب الانتباه إلى هذه الصياغة المتميزة، وهو مفيد بقدر ما يجذب هذا الانتباه.

في حالة التوحيد، الشديد الخصوصية، للقوى الاقتصادية وغير الاقتصادية الذي ظهر في "أوروبا" القروسطية، كانت علاقات الانتفاع الاقتصادية مرتبطةً على نحوٍ يستحيل فصمه بالعلاقات السياسية، تمامًا كما كان الحال في الدول البيروقراطية القديمة. لكن في تناقضٍ صارخٍ مع تلك الحضارات القديمة التي كان فيها الرعايا الفلاحون يُحكَمون من جانب دولٍ مَلَكية، كانت الدولة الإقطاعية مفتتة بفعل نطاقات السيادة المجزأة، وبدلاً من الضرائب التي تفرضها الدولة صارت هناك جباية يجمعها أصحاب الأراضي وانتفاع على صورة إيجارات، وجمعت السيادة الإقطاعية بين قوة الانتفاع الفردي وبين امتلاك جزءٍ من سلطة الدولة. فالسيادة، التي جمعت بين علاقة شخصية بالممتلكات وسيطرة على الفلاحين العاملين بها، طغت على العديد من الوظائف التي كانت تؤديها الدولة في الأزمنة والأمكنة الأخرى. وقد تمثل تأثير ذلك في الجمع بين الاستغلال الخاص للعمالة والدور العام للإدارة والقضاء وإنفاذ القانون. بعبارةٍ أخرى: كان هذا شكلاً من "المِلْكية المؤسَّسة سياسيًّا"، توحيدًا للقوة الاقتصادية وغير الاقتصادية، استلزم مسبقًا التطوُّر المستقل على نحوٍ فريدٍ للمِلكية الخاصة في روما القديمة.

في الفصول السابقة ناقشتُ علاقات المِلكية في اليونان القديمة وروما، مؤكدًا تمايزها بالمقارنة بالحضارات "العليا" الأخرى. كانت مِلكية الأراضي أكثر انفصالاً بشكلٍ كاملٍ عن الدولة مما في حالة الممالك "البيروقراطية"؛ حيث نحتْ إلى الارتباط بشكلٍ وثيقٍ بخدمات الدولة. وفي مثل هذه الممالك كان

الفلاحون المنتجون خاضعين لجباية فائض قيمة العمل ليس عن طريق استغلال المنتفعين الأفراد لهم بقدر ما هو على صورة إذعانٍ جماعيٍّ لدولة منتفعة تنتهج إعادة التوزيع وللطبقة الأرستقراطية الحاكمة، عادةً في صورة ضرائب وخدمات إجبارية. في روما، تطوَّرت المِلكية الخاصة كموضعٍ منفصلٍ للقوة بطرقٍ غير مسبوقة، وكان الفلاحون المنتجون خاضعين بشكلٍ مباشرٍ أكثر للمنتفعين الأفراد، الذين جبَوْا فائض قيمة العمل على صورة إيجاراتٍ. وهذه التطوُّرات، كما رأينا، انعكست في القانون الروماني، الذي أقرَّ على نحوٍ رسميٍّ بحصرية المِلكية الخاصة ورسم تمييزًا بين شكلين من السيطرة: الملكية الخاصة وسلطة الحُكم، أو **dominium** و **imperium**. وقد كان للتطوُّر المفاهيمي لهذين الموضعين المتمايزين للسلطة تبعات عظيمة على تطوُّر النظرية السياسية.

حين ظَهرت دولة إمبراطورية ضخمة، ببيروقراطيتها الخاصة ومنظومتها للضرائب، كانت بالفعل مختلفة اختلافًا جوهريًّا عن غيرها من الدول الإمبراطورية أو المَلَكية القديمة. وحتى في ذروة الإمبراطورية لم يكن الشكل الأساسي للانتفاع عن طريق الطبقات المسيطرة يحدث عن طريق المناصب الحكومية بواسطة الضرائب، بل عن طريق اكتساب الأراضي والاستغلال المباشر للعمالة التي تعمل بها، سواءٌ فلاحين أو عبيد. تَواجَه السادة والفلاحون على نحوٍ مباشر كأفراد وطبقات، بعيدًا عن كونهم حُكامًا ورعايا، بينما اعتمد الحُكم الإمبراطوري نفسه على شبكةٍ من الطبقات الأرستقراطية المالكة للأراضي، خاصةً في الإمبراطورية الغربية. وهذا الشكل من الحُكم الإمبراطوري عمل على تعزيز المِلكية، خلافًا لما كانت عليه الحال في الدول القديمة الأخرى التي أعاقت التطوُّر الكامل والمستقل للملكية الخاصة أو الطبقات ذات الأملاك المستقلة عن البيروقراطية الإمبراطورية. وحين تبنَّت الإمبراطورية أسلوب دفعٍ مقابل الخدمات العسكرية عن طريق منح الأراضي، حافظت هذه الملكية للأراضي على سمات المِلكية الرومانية.(١)

---

(١) طرح كريس ويكهام، المؤرخ البارز لمرحلة أواخر الإمبراطورية الرومانية والقرون الوسطى، رأيًا مثيرًا للاهتمام لكنه مَعيب في نظري، وقد عدّل مؤخرًا رأيه هذا لكن دون أن يستبدل بالكامل الأجزاء الأكثر إشكاليةً في نظري. في صياغته الأصلية، لجأ ويكهام إلى فكرة =

= "منظومة الخَراج"، التي وفقها تحدث جباية فائض قيمة العمل عن طريق فرض الضرائب، وقارن بينها وبين الإقطاع، الذي فيه يُجبى فائض قيمة العمل على صورة إيجار بدلا من الضرائب. (مقال "الانتقال الآخر: من العالم القديم إلى الإقطاع"، ومقال "تفرُّد الشرق"، اللذان ظهرا في الأساس في عامَي ١٩٨٤ و١٩٨٥ ونُشرا في كتاب Land and Power: Studies in Italian and European Social History. 400-1200 (London: The British School at Rome. 1994). تضمَّنت منظومة الخَراج المملكة البيروقراطية المعيدة للتوزيع كما سبق وأوضحت ها هنا، لكن في رأي ويكهام تضمَّنت هذه المنظومة أيضًا الصورة "القديمة" التي جسدتها اليونان وروما، التي فيها كانت المدينة، وليس دولة ملَكية مركزية، هي الكيانَ الجابيَ للضرائب. وقد ذهب إلى أن الحالة اليونانية-الرومانية كانت مميزة أيضًا لأن منظومة الجباية وُجدت إلى جانب "الإقطاع". واقترح أن الانتقال حدث حين أدَّى التوتر القائم بين هذين النمطين المتعايشين للإنتاج إلى تدهور العنصر القائم بجبْي الخَراج (تحديدًا الدولة الإمبراطورية) وإلى الهيمنة المتزايدة للصورة الإقطاعية. أجد هذا الطرح إشكاليًّا لعددٍ من الأسباب: فكل تصنيف من التصنيفين، "الخَراج" و"الإقطاع"، غير متمايزٍ عن الآخر إلى حدٍّ بعيد، ولا يفسر سوى القليل، خاصةً لأن أي علاقات لجباية الإيجار بين السادة والفلاحين توصف بأنها "إقطاعية"، وهو ما ينحو إلى إضفاء الغموض على الخصائص المميزة للعلاقات بين السادة والفلاحين في الغرب، بينما أي صورةٍ من صور فرض الضرائب تبدو أنها تتشارك مع صورة "جباية الخَراج" في خصائصها. إن هذا النهج توصيفي أكثر من كونه تاريخيًّا؛ إذ يطرح نمطين للإنتاج دون أي بداية تاريخية ولا ديناميكيات داخلية يمكن أن تساعد في تفسير الانتقال؛ فالصورة "الإقطاعية" موجودة وحسب، وفي خضم صراعها مع "صورة الخَراج" لا توجد أسباب واضحة لسيطرتها النهائية، كما أن هذا النهج يفشل، فوق كل ذلك، في تعيين ملامح خصوصية الصورة "القديمة". فلا يكفي القول بأن صورة جباية الخَراج المقدَّمة هنا كانت مختلفة لأن المدينة كانت الكيانَ الجابيَ للضرائب أو حتى القول بأنها وُجدت جنبًا إلى جنب مع "الإقطاع". فالمقصد هنا، على أقل تقدير، هو أن المدينة، بل وحتى الإمبراطورية، بمنظومات جباية الضرائب الخاصة بهما كانتا قد تشكلتا بالفعل بواسطة التطوُّر المستقل على نحوٍ فريد للملكية الخاصة. ودولة المدينة بالجمهورية الرومانية تشكلت عن طريق العلاقات الرومانية بين السادة والفلاحين، والإمبراطورية التي نمت على أساسها اقتضت ضمنًا تطوُّر طبقة مالكة للأراضي متفردة من الناحية التاريخية.

وفي عهد قريب استعاض ويكهام عن هذا التمييز بين أنماط الإنتاج الإقطاعية وتلك القائمة على جبايةٍ الخَراج بتمييز بين صورتين للدولة: إحداهما مبنية على فرض وجباية الضرائب والأخرى على الأراضي. لهذا التمييز مزايا معينة على التمييز السابق، بيْد أنه لا يزال بعيدًا =

كان وجود قطبين للسلطة، الدولة والمِلْكية الخاصة، يعني أن ثَمَّةَ مَيْلاً إلـــى التشظّي في قلب الدولة الإمبراطورية ذاته. وحين تفسخت أواصل الإمبراطورية - تحديدًا في الغرب حيث كان حُكم الدولة في صراعٍ مــع الطبقــات الأرســتقراطية المالكة لضِياعٍ كبيرةٍ من الأراضي - واصلت اســتقلالية الطبقــة الأرســتقراطية النمو، حتى مع استمرار صورةٍ ما من السلطة العامة في الوجود. وقد حدث انتقالٌ للوظائف العامة إلى السادة المحليين حتى في الأماكن التي كانت المَلَكيــات فيهــا ناجحة، على الأقل لبعض الوقت، في محاولاتها إعادة مركزية الدولة. في المعتــاد اعتمدت المَلَكيات، بدرجاتٍ متفاوتــةٍ ولكــن بنحــوٍ دائــمٍ لا مفــرَّ منــه، علــى الأرستقراطيات الإقليمية التي اضطلعت بوظائف - قضائية وإدارية وعــسكرية - كانت فيما سبق من اختصاص الدولة وحدها.

= عن توصيف الدقائق الخصوصية المميزة للدولة الرومانية القائمة على جباية الضرائب والاختلافات بينها، مثلاً، وبين دولةٍ أخرى قائمةٍ على جباية الضرائب مثل الصين الإمبراطورية؛ حيث العلاقة بين الدولةِ وملكية الأراضي كانت مختلفة على نحوٍ شديد. ومن هذا المنطلق من الصعب أن نفيَ التباعد بين الإمبراطورية الرومانية الشرقية والغربية حقَّه من دون الإقرار بمثل هذه الاختلافات في العلاقات بين الدولة والمِلكية؛ ففي الشرق، كانت الدولة الإمبراطورية قائمة على هياكل للدولة قائمة بالفعل وشديدة التطوُّر. أما في الغرب، حيث لم تكن توجد أدوات كهذه، فقد مضى تطوُّر الملكية الأرستقراطية للأراضي - بما يصاحبها من تأثيراتٍ طاردة - إلى مدًى أبعد، وفي هذا الموضع تحديدًا تفسخت الإمبراطورية. وعلى أي حال، وما لم نكن بصدد توصيف لا تاريخي، ربما لم توجد على الإطلاق دولة بسيطة قائمة على مِلكية الأراضي، في مواجهة الدولة القائمة على جباية الضرائب. ويبدو أن نموذج ويكهام للدولة القائمة على جباية الضرائب هو تجزئة الدولة أو "السيادة المجزأة" المبنية على تراتبيةٍ لمِلكية الأراضي ظهرت في أوروبا الإقطاعية (وهو يستشهد بمارك بلوخ، المؤرخ العظيم للحقبة الإقطاعية، بوصفه أفضل من حللوا الإقطاع)، لكن هذه الصورة الإقطاعية تقتضي بالتأكيد التطوُّر المتمايز للملكية الرومانية وللطبقة الأرستقراطية الرومانية ذات الأراضي، علاوةً على الدولة الإمبراطورية الرومانية بمنظومتها لفرض وجباية الضرائب. إن تحليل ويكهام الرزين والمُقنع لأوائل حقبة القرون الوسطى يؤكد هذا، بيْدَ أن إطاره المفاهيمي ينحو إلى حجبه.

وحتى حين أعاد الفرنجة تحقيق نوعٍ من الوحدة والنظام، في القرن الثامن وما بعده وخصوصًا إبان حُكم شارلمان، للبقايا المهلهلة للإمبراطورية الرومانية، مُنشئين بذلك سيطرةً إمبراطورية كبيرة خاصة بهم، ظلت المملكة الفرنجية تُدار على يد النبلاء المحليين، بينما كانت الأقاليم المُنتزعة حديثًا تحت سيطرة زعماء عسكريين محليين أقوياء. وهذه الإدارة المجزأة استمرَّت لما بعد تتويج شارلمان في عام ٨٠٠ ليكون "إمبراطورًا" على النمط الروماني، وهو ما بدا أنه أعاد إحياء الإمبراطورية الشاملة. وقد عمقت الإمبراطورية، المسماة الإمبراطورية الرومانية المقدسة، في القرون التي تلت ذلك الصراعاتِ بين نطاقات النفوذ المجزأة، مضيفةً مطالبة إضافية بالسلطة الدنيوية، في خليطٍ قابلٍ للاشتعال بالفعل من السلطات البابوية والمَلَكية وتلك الخاصة بالسادة مُلاك الأراضي.

كثيرا ما اتسمت المَلَكية في الغرب القروسطي، بدرجاتٍ متفاوتة، بتوتُّرٍ قائمٍ بين السلطة المَلَكية وبين السادة مُلاك الأراضي، بين السلطة المركزية والسلطة المحلية. وهذا التوتر أنتج تصوُّراتٍ غربية متفردة للحُكم، جرى فيها السعيُ لإحداث توفيقٍ بين مطالبات السلطة المتنافسة ليس عن طريق التأكيد على السلطان الواضح المُطلق للسلطة المركزية على السلطة المحلية، بل عن طريق الاحتكام إلى صورةٍ من العلاقة المتبادلة، اتفاق بين قوتين شرعيتين مَصوغ في صورة تعاقدية أو، في نهاية المطاف، دستورية.(١) ومن العسير أن نتصوَّر كيف لمثل هذا التدبير أن يظهر للنور دون التطوُّر الغربي المتفرِد للمِلكية بوصفها قوةً مستقلة تجمعها علاقة صراع، ووجود مشترك رغم ذلك، مع الدولة.

بعد نهاية القرن التاسع لم تكن هناك، بالتبعية، دولة ذات سيادة، لو أننا اعتبرنا أن السمة المميزة للدولة ذات السيادة هي القوة التشريعية (على نحوٍ

---

(١) انظر Janet Coleman, A History of Political Thought: From the Middle Ages to the Renaissance (Oxford: Blackwell, 2000), p. 18 للاطلاع على مناقشة للحل الغربي المميز للصراع بين السلطات المحلية والمركزية.

منفصلٍ عن تطبيق القانون القائم). بعض المؤسسات العامة، خاصةً بعض أنـــواع المحاكم، استمرَّ بقاؤها، لكن لم يكن هناك فعليًّا أي تشريعٍ علـــى الإطـــلاق لمـــدة قرنين، فيما عدا بعض التغييرات في القانون العرفي. لقد أدَّى تفكُّك أوصال الحُكـــم الفرنجي الغربي في القرن العاشر إلى ترك سادة القلاع المحليـــين فـــي موضـــع القيادة، بينما كان الشرق، وخاصةً ألمانيا، واقعًا تحـــت ســـيطرة دوقيـــات قويـــة. وبحلول القرن الحادي عشر، حتى وظائف المحاكم العامة آلت إلى السادة المحليين، في ضوء استئثار كونتات الأقاليم بنطاقات النفوذ، ليس على صورة وظائف عامة، بل بوصفها ملكية خاصة. ويقال إنه لو كان هناك وجود لأي نظامٍ قانونيٍّ وسياسيٍّ في هذه المناطق، فإن القطاع الوحيد من السكان الذي ظـــل خاضـــعًا لأي تأديـــبٍ اجتماعيٍّ كان طبقة الفلاحين، الواقعة تحت حُكم السادة الأفـــراد(١). لقـــد صـــارت الاستقلالية الأرستقراطية في ذلك الوقت تجزئة فعلية بحقٍّ للسيادة.

بتعبيرٍ آخر، اختفى المجال العام أو المدني بالكامل. ولم يكن هذا فقط بمعنى أن جهاز الدولة تفكَّك فعليًّا وحسب، بل أيضًا بمعنى أن المجالس العامـــة الـــشعبية التي كان بمقدور الرجال الأحرار المشاركة فيها، من النوعية التي ظلت باقيةً فـــي أنحاء المملكة الكارولينجية، لم يَعُد لها وجود.(٢) لقد ولَّى وانقضى التمييز الواضـــح بين الرجال الأحرار والعبيد، وحل محله سلسلة متصلة معقَّدة من حالات التبعيـــة. وعلى نحوٍ فعليٍّ اختفى تصنيف الرجل "الحُر" في الإمبراطورية الفرنجية الـــسابقة، حيث قد يخضع حتى مُلاك الأراضي الأحرار لنفوذ السيد الإقطاعي وللالتزامـــات

---

(١) ثمَّةَ رأي ورد فـــي The Cambridge History of Medieval Political Thought: c350-c.1450 (Cambridge: Cambridge University Press, 1988) يقول بأن مصادفة اجتماع الـــسيادة مـــع الملكية، الذي جعل الفلاحين مستأجرين ورعايا في الوقت عينه، انطبق على الغرب بالكامل، بما في ذلك إنجلترا (ص١٩٥). لكن كما سنرى، كانت الحالـــة الإنجليزيـــة اســـتثنائية؛ لأن مصادفة اجتماع السيادة مع الملكية لم تأخذ شكل سيادة مجزأة بالصورة ذاتها التي اتخذتها في بقية أنحاء القارة الأوروبية.

(٢) أدين بهذه النقطة لجورج كومنينل.

الإقطاعية، بينما حل محل مفهوم العبودية طيفٌ من التبعية في العلاقات بين السادة الإقطاعيين و"رجالهم".

بحلول القرن الثالث عشر كانت المَلَكيات الإقطاعية الراسخة بقوةٍ قد استعادت على نحوٍ فعليٍّ منظومات الإدارة. كانت هذه أيضًا فترةً حققت فيها الإمبراطورية الرومانية المقدسة، الآن تحت قيادة الملوك الجرمان، سلطتها العظمى كدولةٍ أوروبيةٍ مركزية، بينما كانت البابوية توطد سلطتها في النطاق الدنيوي. لكن حتى في ذلك الوقت، رغم أن خضوع الفلاحين للسادة الإقطاعيين قد خفَّ بقدرٍ ما، فقد ظلت السلطة المستقلة للسادة الإقطاعيين، مع تحدياتهم الإدارية والقضائية للسلطة المَلَكية، ترسم ملامح النظام القروسطي. وحين عاود المجال العام ودوائر المشاركة المدنية الظهور مجددًا، اتَّخذ هذا في المعتاد شكل كياناتٍ جماعية، حاكمة لذاتها داخليًّا لكنها ملتزمة بمواثيق تحدد علاقتها المشتركة بالسلطات الأعلى. وبدلاً من أن يؤديَ التنظيم الجديد للسلطة في أواخر القرون الوسطى إلى حل صراعات نطاقات النفوذ القديمة، فإنه خلق المزيد من الصراعات القاسية، مع تصادم مطالبات السادة الإقطاعيين والمطالبات الجماعية مع سلطات الأباطرة والبابوات وتعاظمها بسببها.

بطبيعة الحال كانت هناك أنماط من النظام الاجتماعي في أوروبا بخلاف العلاقات "الإقطاعية" المميزة بين السادة الإقطاعيين والفلاحين والملوك، حتى في أوج عصر الإقطاع. وفي المواضع التي نجت فيها التجمعات الحضرية من انهيار الإمبراطورية الرومانية، وفي المواضع التي فيها أنتجت أنماط حيازة الأراضي نسبة أكبر من الفلاحين الأحرار المنفصلين عن الأقنان، كانت منظومة السيادة الإقطاعية ضعيفة بالمقارنة. انطبق هذا على شمال إيطاليا؛ حيث ظلت البلدات قويةً نسبيًّا وكان إرث المنظومة البلدية الرومانية أكثر ديمومة. وتمامًا مثلما كانت البلدات هي المجال الاجتماعي والسياسي للنخب المحلية الرومانية، التي حكمت

بالتبعية المناطق الريفية المحيطة، استمرّت المدينة في كونها المركز الإداري للسلطات الكنسية والعلمانية التي حملت إرث روما. وقد تَمثّل أحد الأنماط التقليدية في الإدارة على يد الأساقفة الذين حفظوا شيئًا من الإمبراطورية الرومانية وحُكمها البلدي، رغم أن هذه الإدارة المدنية الموحدة نسبيًا أفسحت الطريق تدريجيًا لمنظومةٍ أكثر تشظّيًا من الحوكمة على يد كياناتٍ جماعية وطوائف متعددة. وبينما كانت النخب الإمبراطورية مكونة في الغالب من الطبقات المالكة للأراضي، ففي إيطاليا القروسطية - خاصةً منذ أوائل القرن الحادي عشر - ظهرت طبقة أشراف حضريةٌ قوية. وقد صارت بعض الكوميونات الحضرية مراكزَ تجاريةً مزدهرة؛ إذ أصابت الطبقات الحاكمة الثراء عن طريق التجارة وتقديم الخدمات المالية للملوك والأباطرة والبابوات. وقد هيمنت إجمالاً على المناطق الريفية المحيطة، منتزعةً منها الثروات بطريقةٍ أو بأخرى، خاصةً من أجل دعم المناصب العامة التي أدَّت، على نحوٍ مباشرٍ وغير مباشر، إلى إثراء أفرادٍ عديدين من النخبة الحضرية.

تَولَّد الكثير من الارتباك بفعل الروايات التاريخية عن الإقطاع التي تُطابِق بين التجارة والرأسمالية، بحيث تعامل المال والتجارة على أنهما أعداء للعلاقات الإقطاعية. بَيْدَ أن الإيجارات المالية كانت ملمحًا بارزًا للعلاقات بين السادة الإقطاعيين والفلاحين، بينما المعاملات التجارية - في السلع الكمالية عادةً - كانت لدرجةٍ كبيرةٍ جزءًا من المنظومة الإقطاعية(١). ربما وقفت المراكز التجارية المزدهرة في شمال إيطاليا على مبعدةٍ بصورةٍ ما من منظومة السيادة الإقطاعية،

---

(١) الرأي القائل بأن الرأسمالية ظهرت حين أدَّى توسُّع التجارة إلى تدمير الرأسمالية خضع للتحدي على نحوٍ حاسمٍ فيما سُمِّي "مناقشة الانتقال" التي أطلقها في أوائل خمسينيات القرن العشرين النقاش الذي دار بين موريس دوب وبول سويزي، وأعقبه نقاش بين عدد من المؤرخين الماركسيين الآخرين. (The Transition from Feudalism to Capitalism, introduction by Rodney Hilton [London: New Left Books, 1976].)

لكنها أدَّت وظيفة محورية في الشبكة الإقطاعية الأوروبية الأكبر؛ إذ عملت عمل الروابط بين قطاعات تلك المنظومة المتشظية، وكوسيلةٍ للوصول إلى العالم خارج أوروبا.

أيضًا لم تنتجْ هذه المدن من تجزئة السيادة؛ فبينما كانت أجزاء أخرى من أوروبا تمرُّ بمرحلة انتشار الإقطاع، كانت الإدارة البلدية تمرُّ بالتجزئة الخاصة بها. فقد صارت الكوميونات، واستمرَّت بدرجاتٍ متفاوتة، ارتباطات فضفاضة لعائلاتٍ نبيلةٍ وشِيَعٍ ومجتمعاتٍ وكياناتٍ جماعية لها سلطاتها وهياكلها التنظيمية ونطاقات نفوذها الخاصة شبه المستقلة، سواءٌ أكانت كنسية أم علمانية، وكثيرًا ما كانت في حالة تناحُرٍ مريرٍ بعضها مع بعضٍ وفي معركةٍ مع الفصائل المدنية المتحاربة. وقد مثَّل تدخُّل السلطتين البابوية والإمبراطورية أحد العناصر المدمرة في هذا المزيج. وحتى بينما كانت الكوميونات المدنية، بدرجةٍ أو أخرى، مستقلة عن السلطات الدنيوية الأكبر، فكثيرًا ما كانت ساحات معارك شرسة لصراعات القوة الأوسع تلك، والتي تجلت على صورة صراعاتٍ وحشيةٍ بين الفصائل الموجودة داخل المجتمع المدني؛ ما سيُعرف لاحقًا بالصراع بين الفصيلين الجويلفي (البابوي) والجيبليني (الإمبراطوري)، وفي المعتاد، ولكن ليس بالضرورة، تطابق هذا مع الانقسامات بين طبقتَي التجار والسادة ذوي الملاك.

إن تفسيرات "النزعة الجمهورية" القروسطية، خاصةً عند النظر إليها بوصفها استباقًا للحداثة السياسية، يمكن أن تكون مضللةً ليس فقط لأن المدن ذات الحُكم الذاتي المدني الفعال كانت بالأساس أوليجاركيات، بل أيضًا لأنها لم تُشكِّل قط نظامًا مدنيًّا متحدًا بحق، له مجال عام محدد بوضوحٍ منفصل عن السلطات الخاصة للعديد من الملوك. وفي لحظات الحُكم الجمهوري الأكثر فعالية، بُذلت جهود أعظم في سبيل توحيد المجتمع المدني، لكن لم يسبق لأي كوميون إيطالي قروسطي أن نجح في السمو فوق تَشظِّيه المتأصل أو فوق انصهار السلطة العامة

مع الانتفاع الخاص. إن انتصار الأوليجاركيات الأكثر استبدادا لم يُمثِّل ابتعادًا كبيرًا عن الصور الجمهورية للحُكم، بل انتمى إلى نفس الديناميكية الخاصة بما يمكن أن نُسميه الإقطاعية الحضرية. أيضًا لم تنجح محاولاتها بسط وتعزيز حُكمها في التغلب على التَّشظِّي الإقطاعي للحُكم. وحتى أكثر دول "عصر النهضة" مركزيةً في إيطاليا ما بعد القرون الوسطى ظلت مُقسَّمة بفعل التحزُّب والامتيازات ونطاقات النفوذ المتضاربة.

الاستثناء الأبرز للتفكيك الإقطاعي لنظام الدولة في الغرب تَمثَّل في إنجلترا، وألقى بتبعاتٍ مهمةٍ على التطوُّر الأوروبي اللاحق وعلى تاريخ النظرية السياسية. ورغم أن انهيار الإمبراطورية الرومانية في بريطانيا يبدو أنه أنتج تفكيكًا للبنَى السياسية والمادية أكثر تدميرًا من أي مكانٍ آخر في الغرب، وأنتج انفصالاً أشدَّ وطأةً عن الصور الرومانية للحُكم، ففي الأزمنة الأنجلوساكسونية كانت عملية تشكُّل الدولة قد وصلت إلى مرحلةٍ متقدمة؛ إذ عمل الملوك والسادة وهيئة الكهنوت الكنسية في توافُق من أجل إنتاج سلطةٍ مركزيةٍ غير معتادةٍ في ذلك الوقت. وبينما كانت فرنسا تتفسخ، كانت إنجلترا تصوغ مملكةً موحدة، لها نظام قومي للعدالة وأكثر الإدارات فعالية في العالم الغربي. أيضًا بدأ يظهر نوع جديد من الهوية القومية؛ الهوية "الأنجلوساكسونية" ثم لاحقًا الهوية "الإنجليزية".

بالتأكيد كانت الممالك الأنجلوساكسونية تُدار بمساعدة الأرستقراطيات المحلية، التي تمتعت بسلطاتٍ كبيرة، ومع ذلك فقد حَكَمَ السادة المحليون – من الناحية النظرية بل والفعلية أيضًا – ليس بوصفهم كونتات إقليميين مستقلين، بل بوصفهم شركاء في الدولة المَلَكية التي اشتقُّوا منها سلطتهم الإدارية. وفي إنجلترا ظهرت علاقة متميزة بين الحكومة المركزية وطبقة النبلاء الأقل شأنًا. كما أن النخب المحلية، ذات السلطات المحلية الكبيرة، لم تحكم بوصفها طبقةً من السادة الإقطاعيين، بل فعليًّا بوصفها ممثلاً للدولة المَلَكية، دون وجود صراعٍ مع الدولة

المركزية بل بالتوافق مع بزوغ برلمانٍ قوميٍّ يعد مجلسًا للطبقات ذات الأملاك التي تحكم بالشراكة مع التاج.

في القرن الحادي عشر جلب النورمانديون معهم عناصر الإقطاعية الأوروبية القارية، بَيْدَ أن التجزئة الإقطاعية للسيادة لم يكن لها الغلبة في إنجلترا كما حدث في غيرها من الأماكن. لقد وصلت طبقة النورمانديين الحاكمة، وفرضت نفسها على المجتمع الإنجليزي، بوصفها قوة عسكرية منظَّمة وموحَّدة جيدًا وعززت قوة دولتها المَلَكية الحديثة التأسيس عن طريق تكييف تقاليد الحرية الأرستقراطية النورماندية مع تقاليد الحُكم الأنجلوساكسونية.

من الصحيح يقينًا أن سادة الضِّياع في إنجلترا تمتعوا بحقوق وسلطات قضائية كبيرة على المستأجرين، لكن السلطة المركزية للنظام الملكي ظلت قوية، وظهرت منظومة قانونية وقضائية قومية في وقتٍ مبكرٍ للغاية، متخذة شكل القانون العام، أو قانون الملك. لقد كان تطوُّر المَلَكية الإنجليزية، ولا يزال، في أساسه مشروعًا تعاونيًّا بين الملوك والسادة.[١] وحتى حين نشب صراع صريح، بل وحرب أهلية، بين الملوك والطبقة الأرستقراطية، لم يكن محور الصراع هو التناحر بين حكومة مركزية وسيادات مجزأة بقدر ما كان محاولاتٍ لتصحيح الخلل في علاقة الشراكة بين الملوك والسادة. إن تحدِّيَ البارونات للملك في الوثائق التي تؤلف الميثاق الأعظم (ماجنا كارتا)، على سبيل المثال، يمكن بالتأكيد أن يُفسَّر على أنه محاولة لإعادة بعض الحقوق الإقطاعية بشكلٍ ما، لكن رغم أن البارونات كانوا يطالبون بأن يكون لهم الحق في المحاكمة على يد أندادٍ لهم في محاكمهم

---

(١) للاطلاع على مناقشة للعلاقات بين الطبقة الأرستقراطية والمَلَكية في عملية التركيز الإقطاعي في إنجلترا، على النقيض تحديدًا من فرنسا، انظر Robert Brenner, "The Agrarian Roots of European Capitalism" in ed. T.H Aston and C.H.E. Philpin, The Brenner Debate: Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre- Industrial Europe (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), esp. pp. 253-64.

الخاصة، فإنهم لم يشددوا على سلطتهم القضائية على غيرهم من الرجال الأحرار. وخلافًا لنظرائهم في فرنسا، حيث اعتُبر لزمنٍ طويلٍ أن السلطتين القضائيتين الإقطاعية والملكية كانتا في صراعٍ إحداهما مع الأخرى، كان البارونات الإنجليز يطالبون بحقوقهم من القانون العام، أي بوصفها حقوقًا نابعة من الدولة المركزية. وشأنهم شأن الملك نفسه، لم يتعامل هؤلاء البارونات مع تلك الدولة باستخفاف، واستمرّ هذا في كل حلقةٍ من حلقات الصراع بين النظام الملكي والطبقات ذات الأملاك، بما في ذلك الحرب الأهلية و"الثورة المجيدة" في القرن السابع عشر.

مع ذلك فإن القوة النسبية للدولة المركزية في إنجلترا لم تكن تعني ضعف الطبقة الأرستقراطية ذات الأملاك. فبطرق مهمة، العكس هو الصحيح؛ إذ ظهر تقسيم تعاوني للعمل بين الدولة المَلَكية المركزية والطبقة ذات الأملاك، التي ارتكنت سلطتها ليس إلى السيادة المجزأة بل إلى إشرافها على الممتلكات. من الصحيح أن النظام الروماني للملكية، مثل الدولة الرومانية، عانى من اضطرابٍ أشد اكتمالاً في إنجلترا منه في أي مكانٍ آخر في الإمبراطورية السابقة، لكن تمامًا مثلما أعيد ترسيخ إدارة مركزية فعالة في إنجلترا أسرع ممًّا في أي مكانٍ آخر، ظهرت صورة قوية وحصرية من المِلْكية في إنجلترا لم تظهر في أي مكانٍ آخر.

ظاهريًّا، صار قانونُ المِلكية الإنجليزي الأكثرَ "إقطاعية" في أوروبا. وهذا صحيح انطلاقًا من أنه خلافًا لأي مكانٍ آخر في أوروبا الإقطاعية، لم يكن في إنجلترا استثناء للمبدأ القائل "لا أرض من دون سيد"، ولم تكن هناك مِلكيات مستقلة غير تابعةٍ لأحد السادة الإقطاعيين. لكن مفارقة "الإقطاع" الإنجليزي تمثلت في أن حالة الإقطاع الكاملة للمِلْكية تمثلت في الطبقة المَلَكية المركزية الحاكمة، إلى جانب قانونها ومحاكمها؛ أي ليس في السيادة المجزأة بل في غيابها. فإذا كان لكل أرضٍ سيد، كان هذا يعني من الناحية الرسمية أن الملك كان السيد الأعلى. لكن من الناحية العملية، فإن المحالَّ الموضوعة مباشرة، بحكم القانون العام، تحت السلطان القضائي للملك – بما في ذلك أنواع معينة من الممتلكات الوضيعة التي يشغلها

الفلاحون أو المُلاك الأحرار الذين لم يدينوا بخدمات عسكرية وكانوا متحررين من السلطان القضائي لسيدٍ ما - شكَّلت مِلكيات خاصةً أكثر حصريةً وأقل خضوعًا للالتزامات نحو سيدٍ أعلى من أي شيءٍ كان يوجد في القارة الأوروبية كلها، وذلك رغم الهيمنة المتزايدة للقانون العام في مقابل القانون الروماني (أو بصورةٍ ما بسببها).(١) بعبارةٍ أخرى: كان الحكم المَلَكي والمِلْكية الخاصة الحصرية يتطوَّران يدًا بيد.

رغم كل الزخارف الإقطاعية للمِلكية الإنجليزية، وابتعاد القانون العام عن التقاليد القانونية لروما، تطوَّرت المِلكية الخاصة والحصرية على نحوٍ أكثر اكتمالاً في إنجلترا مما في أي دولةٍ أخرى من دول القارة الأوروبية، التي ظل القانون

---

(١) ينبغي هنا التأكيد على أن تطوُّر القانون العام في إنجلترا وعلاقته بتأسيس الحقوق الحصرية للملكية لم يكن، كما يُقترح كثيرًا، ذلك الانتقال البسيط من العلاقات الإقطاعية التبادلية بموجب القانون الإقطاعي إلى حقوق الملكية الفردية والحصرية في القانون العام، التي يمكن الدفاع عنها في محكمة عامة قومية. (انظر، على سبيل المثال، Coleman, op. cit. p. 616). ترجع جذور القانون العام إلى إنجلترا الأنجلوساكسونية؛ ومن ثمَّ فهو سابق على "الإقطاع"؛ لذا حين جلب النورمانديون معهم القانون الإقطاعي من القارة الأوروبية، غُرس هذا القانون في سياق قانونٍ عامٍّ راسخٍ بالفعل. أيضًا من المهم أن ندرك أن إمكانية الدفاع عن حقوق الملكية أمام محكمة قومية، كتلك التي كانت توجد في أماكن أخرى من أوروبا كذلك، لم يكن في ذاته يمثل إنكارًا للملكية الإقطاعية. ففي فرنسا، على سبيل المثال، حين كان الفلاحون يمتلكون حق الدفاع عن ممتلكاتهم في المحاكم المَلَكية، كانت المِلكية لا تزال قائمة على أسسٍ إقطاعية، ذات التزامات مصاحبة، واستمرَّ كل سيد إقطاعي في امتلاك منظومته الخاصة من القانون ونطاقات نفوذه المستقلة. أيضًا حقيقة أن الأرض يمكن نقل ملكيتها لم تغير من الالتزامات الإقطاعية المرتبطة بها أو من حق السيد الإقطاعي في التدخل في معاملة البيع والشراء. أيضًا من المضلل الإيحاء بأنه بحلول أواخر القرون الوسطى كانت الملكية في إنجلترا وفي القارة الأوروبية قد قطعت شوطًا كبيرًا في الانتقال من الإقطاع إلى الرأسمالية، فقط لأن حقوق الملكية كانت قابلة للدفاع عنها على نحوٍ متزايد بحكم القانون، أمام محكمة قومية. وفيما خلا الجمع المضلل للملكية الخاصة مع الرأسمالية، تظل الحقيقة هي أن المِلكية في إنجلترا تطوَّرت بطرق مختلفة بشدة عن غيرها من الحالات الأوروبية الأخرى، وحتى في ظل زخارفها الإقطاعية؛ فقد ظلت "مُطلقة" وحصرية أكثر من أي مكانٍ آخر.

الروماني باقيًا فيها وسادت فيها السيادة المجزأة؛ ففي إنجلترا ربما تسبَّب الانهيار الكامل للنظام الإمبراطوري الروماني في تأثيرٍ متناقضٍ ظاهريًّا يتمثّل في أنه حين أُعيدَ إدخال التراث الروماني من القارة - ليس فقط بواسطة الغزو النورماندي، بل أيضًا قبل ذلك عن طريق الملوك الأنجلوساكسونيين الذين اكتسبوا خبرات قانونية قارية - غُرِسَ نظام المِلكية الخاصة الحصرية وفُرض بكل قوةٍ وصرامة.

ومع ذلك، رغم هذا الاستثناء البارز، ظلت السيادةُ المجزأةُ الملمحَ المهيمنَ في التاريخ الأوروبي القروسطي. ومن الصحيح أنه بنهاية القرن الثاني عشر بدأت الإدارات السياسية الأكثر استقرارًا بشكلٍ ما إعادة توطيد نفسها في أجزاءٍ متعددةٍ من أوروبا، سواءٌ على صورة دولٍ مَلَكيةٍ أو على صورة كوميونات حضرية مستقلة. تنتمي كلاسيكيات الفلسفة السياسية القروسطية في معظمها إلى هذه الحقبة المتأخرة، وهي ليست منشغلة بالصراعات بين السادة الإقطاعيين والدول المَلَكية بقدر انشغالها بالصراعات بين الملوك والبابوات وأباطرة الإمبراطورية الرومانية المقدسة. رغم ذلك، حتى حين كان الملوك يصارعون التراتبيات الكنسية والإمبراطورية، واصل الملوك الاعتماد على نطاقات نفوذ السادة الإقطاعيين المنتمين للطبقة الأرستقراطية، والتنافس معها، واستمرت الكيانات المشتركة التابعة لملكٍ أو آخر في تأكيد استقلاليتها في مواجهة مطالباتٍ متعددة، علمانية وكنسية، بسيادةٍ موحدةٍ أعلى.

وفي كل هذه الحالات ظلت مسألة السيادة القانونية والسياسية متشابكةً على نحوٍ يستحيل فصمه مع الصراعات القائمة بين سُلطة الحُكْم وسلطة المِلْكية، وكثيرًا ما بوشرت الصراعات السياسية على صورة خلافات دائرة حول حقوق المِلكية؛ ففي ظل التوحيد الإقطاعي للمِلكية والسلطان القضائي، كانت المؤسسات المطالبة بأي حقوق قانونية أو إدارية من أي نوعٍ ملزَمة في نهاية المطاف بمواجهة حقوق المِلْكية المتنافسة، وكان من الحتمي أن تطرح المسائل المتعلقة بالعلاقة بين سلطة المِلْكية الخاصة وسلطة الحُكم نفسها بكل إلحاح.

الكنيسة والدولة والمَلَكية

أضافت المسيحية ملامحها المميزة الخاصة إلى تعقيدات الحُكم الإقطاعي. وقد تَحدَّد شكل فصل العمل بين الكنيسة والدولة، الذي ظهر وقت الإمبراطورية الرومانية، عن طريق تفسُّخ الدولة الإمبراطورية والصراعات القروسطية بين السلطة الملكية والسيادة الإقطاعية. وتظهر تأثيرات السيادة المجزأة بوضوحٍ في تطوُّر العقيدة المسيحية.

لقد كُتب البيان الكلاسيكي عن الفصل بين السلطة الروحية والسلطة الدنيوية في أواخر القرن الخامس على يد البابا جلاسيوس الأول. ورغم أن المقصود منه كان التعاطيَ مع مشكلةٍ محددةٍ للغاية في لحظةٍ استثنائيةٍ من الانفصال بين الغرب والشرق؛ فقد استمرَّ خلال القرون الوسطى في كونه النص الكلاسيكي المحوري للعقيدة المسيحية الغربية عن العلاقة بين الجانبين. ففي خطابٍ إلى الإمبراطور أناستاسيوس الأول في القسطنطينية، عنوانه ***Duo Sunt***، دافع جلاسيوس عن الكنيسة الرومانية ضد المطالبات الإمبراطورية لبيزنطة عن طريق التشديد على سمو السلطة الروحية على الدنيوية:

> **هناك سلطتان، أيها الإمبراطور الجليل، يُحكَم من خلالهما هذا العالم بشكلٍ أساسي، وهما تحديدًا السلطة المقدسة للقساوسة والسلطة المَلَكية. وبين هاتين السلطتين تكون سلطة القساوسة هي الأرفع شأنًا؛ نظرًا لأنهم يجب أن يقدموا حسابًا لأفعال الملوك ذاتهم عند الحُكم الإلهي. أنت أيضًا تعي، يا ولدي العزيز، أنه بينما يُسمَح لك، بكل إجلال، أن تحكم البشر، إلا أنه في الأمور الإلهية أنت تحني رأسك في تواضعٍ أمام كبار رجال الدين وتنتظر من أيديهم وسيلة خلاصك. ومن خلال قبولك بالألغاز السماوية وإذعانك لها أنت تقر**

بأنك ينبغي أن تكون تابعًا للنظام الديني وليس أعلى مقامًا منه، وأنك في هذه الشئون تعتمد على حُكمهم لا أن ترغب في إجبارهم على اتباع مشيئتك.[١]

هذا البيان يكشف على نحوٍ أنيقٍ عن المفارقة الضاربة بجذورها في المسيحية الغربية من حيث علاقتها بالسلطة العلمانية؛ فتأكيده على الرفعة الروحية يمكن الاحتكام إليه من أجل دعم السلطة الدنيوية للبابوات، وهو ما حدث بالفعل بكل تأكيد. ومع ذلك فإنه لا يقتضي وحسب ثنائية السلطة بل، شأن عقيدة بولس، يمكن أيضًا تَفهُّمه - ربما عن طيب خاطر - على أنه ترك للسلطة العلمانية في موضع المتحكم فعليًا في هذا العالم، بينما يحيل الكنيسة إلى نطاقٍ أعلى يقع فيما وراء الممارسات اليومية للحُكم؛ فالرسالة هنا فيما يبدو أن "السيفين" اللذين يحكمان العالم ينبغي استخدامهما على يدين مختلفتين، وينبغي إعطاء سيف السلطة الدنيوية لقيصر. لكن مع تفسُّخ الإمبراطورية، صارت المسيحية ملزَمة بالتكيُّف مع ظروفٍ جديدة. وقد صارت العلاقة بين السلطة الكنسية والعلمانية أكثر تعقيدًا، خاصةً حين جرى التوسُّع في مؤسسات وتعاليم الكنيسة على يد الفرنجة بوصفها أداة مساعدة في إدارة الدولة.

تَمثَّل أحد العناصر الرئيسية للاستراتيجية الكارولينجية في التعامل مع إمبراطورية مترامية الأطراف تغيب عنها أي سلطةٍ لدولةٍ مركزية ذات غاية ومعتمدة على السادة الإقطاعيين المحليين في إدارة النظام، في استخدام الديانة المسيحية بوصفها قوةً موحِّدة ووسيلةً للضبط؛ فمثلاً كانت استراتيجية شارل مارتيل الرئيسية لتوطيد دعائم حُكمه هي استخدام الرتب الكنسية وجماعة الأساقفة، بكل ممتلكاتها وعطاياها، كوسيلةٍ لمواجهة تحدّي استقلالية الطبقة الأرستقراطية عن طريق خلق طبقةٍ أرستقراطية موالية له. وقد عقد أيضًا تحالفًا مع البابوية،

(١) انظر J.H. Robinson, Readings in European History (Boston: Ginn, 1905), p. 72.

أساسًا من أجل فصل الكنيسة عن الولاءات المحلية (بما فيها تبجيل القديسين المحليين) التي ساعدت في تعضيد السادة الإقليميين الذين كانوا يعارضون مشروعه ذا النزعة المركزية. وهذا التحالف بين البابوية والمَلَكية أو الإمبراطورية صار لاحقًا، بطبيعة الحال، مثار إشكالياتٍ عميقةٍ وصار الصراع بين الاثنين ملمحًا أساسيًّا للفكر السياسي الغربي، لكن في هذه المرحلة كان التحالف مواتيًا لكلتا السلطتين الدنيويتين[١].

واصل شارلمان استخدام الجهاز الكنسي في دعم حُكمه. وكان هذا يعني، فوق كل شيء، أن اعتناق المسيحية فُرض قسرًا بحد السيف، وأنه سعى إلى جعل الدين موحدًا في أنحاء مملكته. وقد تطلبت استراتيجيته الدينية، من بين أمورٍ أخرى، وجود طبقةٍ متعلمةٍ من رجال الدين، وهذا المطلب لم يكن المحفز الأقل أهمية في النهضة الثقافية التي تُنسب عادةً إلى فترة حُكمه. كان هذا أيضًا يعني أن عقيدة شارلمان وطقوسه بُسطَت لكي تحيط كل جوانب الحياة بصورٍ من الشعائر المتزايدة التعقيد؛ وهو ما وضع تركيزًا متزايدًا على الخطيئة وعلى الدور التصحيحي والعقابي للدين.

كانت فترة حُكم شارلمان مسئولة عن ترسيخ بعض العقائد الأوغسطينية جوهريًّا في المسيحية الغربية، وبهذا أحدثت الانفصال النهائي بين الشرق والغرب. ليس هذا هو الموضع المناسب لاستعراض الجدال الذي دار حول عبارة "والابن" (التي تحدثنا عنها في الفصل السابق)، كما لا يمكننا الحكم إلى أي مدى كان الإصرار الفرنجي على تضمين هذه العبارة في معتقد نيقية، كما يشار دائمًا، محض تحرُّك انتهازي في الصراع بين الفرنجة والشرق البيزنطي، يَصِم التفسير

(١) للاطلاع على مناقشةٍ لهذه الاستراتيجية انظر Patrick Geary, France Before Germany: The Creation and Transformation of the Merovingian World (Oxford and New York: Oxford University Press, 1988), esp. pp. 212-20.

الإغريقي الشرقي للثالوث فعليًا بالهرطقة، ويدعم استراتيجية تهدف إلى إرساء قواعد الإمبراطورية الفرنجية بوصفها روما الحقيقية. لكن يجدر بنا على الأقل التفكير في أنه، بالنسبة لشارلمان كما كان لأوغسطينوس من قبله، ربما كانت عبارة "والابن" تضيف مزية تعزيز عقيدة الخطيئة الأصلية وضرورة طاعة السلطة المهيمنة.

عُززت إدارة الدولة عن طريق البيروقراطية الكنسية، بدايةً من الأساقفة والأرستقراطية الكنسية، وصولاً إلى القساوسة الوضيعي الشأن الذين كان يُنظر إليهم بوصفهم وسيلةً لنقل الإرادة الملَكية إلى الفلاحين[1]. كانت طبقة رجال الدين جزءًا لا يتجزأ من التراتبية الإدارية للدولة شأنها شأن النبلاء المحليين. وليس من قبيل المفاجأة إذًا أنّ حُكم شارلمان عادة ما يوصف بأنه حُكم ثيوقراطي. ليس فقط لأن مطالباته بالشرعية ارتكزت على ارتباطه بالكنيسة والالتزام المتبادل في مجتمع الإيمان بل أيضًا لأن جهاز الدولة كان معتمدًا بدرجةٍ كبيرة على طبقة رجال الدين. ومع هذا يبدو من غير المُجدي التساؤل عما إذا كان الحُكم الملكي الكارولينجي أكثر "ثيوقراطية" من "حُكم السادة" أو الحكم "الإقطاعي" وأنه من الأجدى ببساطة الإقرار بتعقيدات النظام القروسطي في الغرب، وبالتوتر الحتمي القائم بين الملوك والسادة الإقطاعيين، وبدور الكنيسة في الصراعات بين هذين الطرفين.

بصرف النظر عن مقدار تذبذب العلاقات بين الكنيسة والدولة خلال القرون الوسطى وما بعدها فقد ظلت التأثيرات العقائدية للوظيفة الإدارية والتصحيحية للمسيحية محفورةً بعمق في اللاهوت المسيحي. في الوقت عينه، تفاقم تشظّي السلطة العلمانية ونطاقات النفوذ بفعل الهياكل الموازية للسلطة والملَكية الكنسيتين.

---

(١) عن الدور المميز للكنيسة في الدولة الكارولينجية انظر .the Cambridge History, op. cit., esp ،pp. 220-1.

ورغم أن الحُكم الكارولينجي مثّل شَراكة بين الكنيسة والدولة العلمانية، فقد آلتْ به الحال في نهاية المطاف إلى زيادة الصراعات بينهما، تحديدًا بسبب أنه أكّد على الكنيسة ذاتها باعتبارها قوة دنيوية. وهذه الصراعات يمكن الإحساس بها خلال حقبتنا؛ فحين عززت الدول الملَكية حُكمها، في أواخر القرون الوسطى، واجهت تحدياتٍ متزايدةً من جانب السلطة الكنسية، خاصةً بفعل نمو الحُكم البابوي والمطالبات البابوية بـ "وفرة من السلطة". فتقسيم العمل بين النطاقين العلماني والروحاني، والذي ربما بدا شأنًا بسيطًا في العلاقات بين الكنيسة وقيصر، جرى تضمينه – بطرقٍ أكثر تعقيدًا – في النزاعات المعقدة بين الملوك والأباطرة والبابوات وغيرهم من مراكز السلطة المستقلة.

وبينما صارت الصراعات بين السلطة الملَكية أو الإمبراطورية وبين السلطة الكنسية أكثر احتدامًا، تطوَّرت عقيدة جلاسيوس بما يتوافق مع ذلك، وكان لهذا تبعات واسعة النطاق ليس فقط على الأفكار الخاصة بالكنيسة والدولة، بل أيضًا على الجوانب الأخرى للنظرية السياسية. لقد مضى البابوات المتعاقبون لما وراء تقسيم جلاسيوس للعمل بين السلطة العلمانية والروحية، من أجل التأكيد على الرفعة الدنيوية للسلطة الكنسية بشكلٍ أكثر وضوحًا بكثيرٍ مما ذهب إليه جلاسيوس نفسه. وفي لحظةٍ حرجةٍ للغاية في القرن الحادي عشر، شرع البابا جريجوري السابع في تجريد منصب الملك من أي عناصر دينية أو مقدسة باقية، معضدًا المطالبات البابوية بالحصول على وفرةٍ من السلطة عن طريق التشديد على أن الملوك ما هم إلا موظفون مدنيون، والأهم أنهم قابلون للعزل. لقد استخدم في مهارة الفكرة الجرمانية الخاصة بالملَكية الانتخابية ضد الأباطرة الجرمان أنفسهم، مؤكدًا أن ملاءمة المرشحين للمناصب الملَكية كانت شأنًا مرهونًا بالموافقة البابوية، وكانت العقوبة القصوى هي الحرمان الكنسي.

تمادى البابوات اللاحقون بشكلٍ أكبر في تدعيم سلطة الكنيسة بوصفها سُلطة حاكمة، بحيث لم تَعُد لها السلطة القضائية في الشئون الروحية وحسب، بل وفي

المجال العام أيضًا. ومن الأمور ذات الدلالة أن هذه القضية برزت على نحوٍ جليٍّ في نظريات المِلْكية الخاصة، التي وضعها ممارسو القانون المدني والكنسي علاوةً على الفلاسفة. لقد تعلق الجانب الروحي للكنيسة بالذات الداخلية، الروح الخاصة بكل فردٍ مسيحي، بينما السلطة الكنسية في المجال العام، سلطتها القضائية على الشئون المادية والدنيوية، كانت ملازمةً مع سيطرتها على الثروة والممتلكات. إن الثروة الشاسعة للكنيسة يمكن أن تكون الأساس للمطالبة بالسلطة الدنيوية، على أساس أنها كانت تحتفظ بها بالنيابة عن المجتمع المسيحي بأكمله. ولم يتطلب الأمر سوى خطوةٍ بسيطةٍ للانتقال من هذا التأكيد على السلطة الدنيوية على الرفاهية المادية للمجتمع المسيحي إلى الزعم بأن السلطة الكنسية تفوق سلطة الدولة العلمانية. على سبيل المثال، قد يزعم المدافعون عن السلطة البابوية أن مِلْكية الكنيسة للممتلكات الدنيوية تقبع في المجتمع المسيحي ككلٍّ، وأنه يترتب على ذلك أن المؤسسة الكنسية التي تُدير الثروة الشاسعة للمجتمع المسيحي - بمعنى التي تمارس سلطتها عليه - كانت بالتبعية سلطة حاكمة، تستخدم القوة القسرية نيابةً عن المؤمنين في سعيها للصالح العام، تمامًا مثل ما تفعله الحكومات العلمانية نيابةً عن مجتمعات الرعايا التابعين لها؛ وبهذا فقد تحدَّى النفوذ الكنسي نفوذ السلطات العلمانية على أرضها. وعن طريق الزعم بأنها تعمل من أجل الصالح العام للمجتمع المسيحي كله، من أجل منفعته الروحية والدنيوية على السواء، صار بمقدور البابوية أن تزعم امتلاكها سلطةً أعلى شأنًا.

أُخذت الخطوة المفاهيمية الأخيرة على يد البابا بونيفاس الثامن، في مطلع القرن الرابع عشر، خلال الصراع مع فيليب الرابع ملك فرنسا حول مسألة الضرائب، تلك المسألة الدنيوية بشدة. أصدر البابا مرسومًا يُعرف باسم "براءة واحدة مقدسة"، أو ***Unam sanctam***، مُظهرًا سلطة البابا الوافرة بطريقةٍ عنيدةٍ أشد العناد؛ إذ نادى بالتفوُّق الصريح للسلطة البابوية على كل أشكال السلطات الدنيوية، وبتفوُّق العالم الروحاني على العالم الدنيوي. من الواضح أن البابا بونيفاس تجاوز

حدوده وخسر معركته مع الملك الفرنسي. ربما كان الآخرون أكثر حصافةً في تشديدهم على السلطة البابوية، لكن ما إن صيغت العلاقات بين السلطتين الكنسية والعلمانية على صورة نطاقات نفوذٍ متنافسة، كان الأمر مسألة وقتٍ وحسب حتى يأخذ أحد البابوات مثل هذه الخطوة المفاهيمية.

ومع هذا لا ينبغي أن نأخذ كأمرٍ مُسلَّمٍ به أن المعركة بين السلطتين الكنسية والعلمانية كان محتمًا أن تأخذ صورة نطاقات النفوذ المتنافسة هذه، كما ينبغي ألا نفترض أن الصراعات بين السلطات المتنافسة تتضمَّن لا محالة تصوُّرات المِلْكية. فتعبير هذه الصراعات عن نفسها على هذه الصور في أوروبا القروسطية إنما يُنبئنا بالعلاقة الدقيقة بين الدولة والمِلْكية في تطوُّر الغرب وعن تصوُّرات السلطة التي رسمتها ثنائية الدولة والمِلْكية. إن الانشغال بنطاقات النفوذ، بل وربما هذا التصوُّر في حد ذاته، يقوم على نوعية خلافات الحدود التي ولدتها السيادة المجزأة والمزاعم المتداخلة المرتبطة بها. والسيادة المجزأة، بالتبعية، تقوم على التطوُّر المستقل للمِلْكية في العصور الكلاسيكية القديمة وظهور السلطة الأرستقراطية القائمة على امتلاك الأراضي، في مقابل السلطة العامة للدولة. وقد رُسمت ملامح التداخل المتعدد ونطاقات النفوذ المتنافسة جميعها بفعل الثنائية الأصلية للسلطة؛ فالدولة البيروقراطية التي تُفوَّض فيها السلطة من المركز وتكون فيها حدود المناصب محددة بوضوح - الصين الإمبراطورية هي المثال الذي يرد على الذهن هنا - ربما تولد صراعاتها الخاصة بين الأباطرة والمسئولين المحليين، لكن هذه الخلافات تكون من نوعية مختلفة ولا تحتاج إلى إنتاج منظومة قانونية مُصممة بهدف تسوية الصراعات بين نطاقات النفوذ المتداخلة والمتنافسة أو، في واقع الأمر، اللغات الخطابية للصراعات حول نطاقات النفوذ. فهذا النوع من المنظومات القانونية والخطابية غربي بامتياز.

أنتجت التجزئة الإقطاعية للسيادة إذًا حاجة خاصة للغاية إلى تسوية الصراعات بين نطاقات النفوذ من حيث النظرية والتطبيق، بَيْدَ أن فكرة نطاقات

النفوذ في الغرب لم تكن لتأخذ الشكل الذي اتخذته من دون إرث الملِكية الروماني، واستمر تاريخ النظرية السياسية الغربية يتشكَّل عن طريق العلاقات بين المِلكية والدولة، تلك العلاقات الموروثة من روما. كما رأينا، كان التمييز في الإمبراطورية الرومانية بين سلطة المِلكية الخاصة وسلطة الدولة واضحًا بشكل كبير، فكان يمثل شكلين مختلفين من السلطة، العامة والخاصة، بينهما درجات متنوعة من التوتر اعتمادًا على المطالبات التي تفرضها الدولة الإمبراطورية ضد حقوق المِلْكية الخاصة. وقد ظل تراث المِلْكية الرومانية باقيًا خلال السيادة المجزأة، لكن بينما أفسحت الدولة الإمبراطورية الطريق أمام نطاقات النفوذ المتشظِّية، حدثت تغيرات مكافئة في مفهوم سلطة الدولة وعلاقته بالسلطة الحكومية، تغيرات حاضرة بالفعل في العلاقات المعقدة بين الدولة الإمبراطورية والممالك "البربرية". وبينما اقتضت السيادة الإقطاعية على نحوٍ حتميٍّ وجود تطوُّر مستقل للمِلْكية وللطبقة الأرستقراطية ذات الأملاك في روما القديمة، فإن المِلْكية الحصرية التي اقترحتها سُلطة الدولة لم يكن بمقدورها التوافق مع المِلْكية المشروطة للإقطاع. أيضًا لم يكن بمقدور التمييز بين "سلطة المِلْكية الخاصة" و"سلطة الدولة" أن يُجسِّد على نحوٍ ملائمٍ الوحدةَ بين الانتفاع والحُكم الموجودة في "المِلكية المؤسَّسة سياسيًّا" للسيادة الإقطاعية. كانت ثَمَّةَ حاجة للتغيرات في كلا جانبَي الثنائية.

فمن ناحية، الخط الفاصل بين "سلطة المِلْكية الخاصة" وبين الحيازة لم يعد ممكنًا رسمه بوضوح. كان القانون الروماني في الأزمنة العتيقة قد أتاح حقوقًا للامتلاك تقلُّ في مداها عن المِلْكية المُطلقة، بحيث أمكن فصل الحيازة أو الانتفاع عن المِلْكية القانونية. إلا أن التكييفات القروسطية للقانون الروماني أُجبرت على المضي لمدًى أبعد بحيث طمست الخط الفاصل بين المِلْكية والحيازة كي تسمح بوجودِ حقوقٍ مشروطةٍ ومتداخلةٍ للمِلْكية. ومن ناحيةٍ أخرى، كانت الوحدة الإقطاعية للمِلكية الخاصة والسلطة العامة تعني أن مجال الحُكم العام لم يعُد ممكنا

بسهولةٍ تعريفه من منطلق "سُلطة الدولة" الرومانية، أو التمييز بين السيادة العامة والملكية الخاصة، أو في واقع الأمر من منطلق الفصل بين العام والخاص من الأساس؛ ففي حالات السيادة المجزأة والملكية المؤسَّسة سياسيًّا، لم تكن سُلطات الحُكم تنتمي فقط إلى أصحاب المناصب الحكومية بالدولة المركزية؛ فيمكن فرض النفوذ من جانب جهات لا تملك "سلطة الدولة"، أو من جانب سلطات منفصلة عن الدولة المدنية، وفي الواقع معارضة لها، أو من الممكن حتى تضمينها في حقوق السيادة الإقطاعية التي تتَّحد فيها الحقوق الخاصة مع السلطات العامة. فمن الممكن أن يتمتع السادة الإقطاعيون أو البابوات بالسلطة والنفوذ بدرجةٍ لا تقل عن تمتُّع الأباطرة أو الملوك بهما. إن الفصل بين "سُلطة الملْكية الخاصة" و"نطاق النفوذ" لم يتطلب فصلاً واضحًا بين الملكية الخاصة والسلطة العامة، لكن رغم أن هذا الفصل مكّنَ من الاتحاد بين الملكية والحُكم، فإنه لم يُلغِ التمييز بين "سُلطة الملْكية" والإدارة أو السيطرة، بحيث تستطيع، مثلاً، المؤسسة الكنسية ممارسة نفوذها على ممتلكات الكنيسة، والتي تنتمي من حيث المبدأ إلى "الملْكية الخاصة" للمجتمع المسيحي بأكمله.

استهلت مسألة الملكية سلسلة من النقاشات شملت نطاق النظرية والممارسة السياسيتين بأكمله. وقد أدَّى خليط الحيازة والاستخدام والتملُّك الذي انطوت عليه الملكية الإقطاعية على نحوٍ حتميٍّ إلى إثارة تساؤلات بشأن العلاقات بين هذه الأمور، وخاصةً ما إذا كان بمقدور الأشخاص ذوي حقوق الاستخدام المُعترف بها أن يزعموا، فقط على أساس الاستخدام، وجود نوعٍ من السيادة التي يقتضيها وجود "سُلطة الملْكية". فإذا أمكن اشتقاق ملْكيةٍ فعليةٍ من الاستخدام، فهل هذا يعني أن الملكية نوع من الحق الطبيعي، المستقل عن القانون والعُرف؟ أم هل الملكية حقٌّ ممنوح من جانب الحُكم المدني، يستتبع فقط تلك الحقوق التي يُقر بها القانون، بما يصاحبها من التزامات؟

مثلت حقوق الملكية قضيةً في نظر الحُكام العلمانيين الذين كانوا يبحثون عن سُبُلٍ لتأكيد سلطتهم العامة في وجه المطالبين بسلطات مستقلة دون أن يُنكروا عليهم حقوقهم في الملكية الخاصة. بالنسبة إلى الكنيسة، كانت الأمور أكثر تعقيدًا، وفي هذا الموضع تحديدًا بوشرت النقاشات بشأن طبيعة الملكية على أكثر الأوجُه منهجية. لم يكن هناك بدٌّ من الدفاع عن ممتلكات الكنيسة الواسعة، علاوة على المقتنيات الخاصة للمؤمنين. وكان ضروريًّا أيضًا للسلطة الكنسية أن تُعزز موقفها في مواجهة السلطة العلمانية، وكما رأينا بالفعل فقد أمكن استخدام مفهوم الملكية من أجل تحقيق هذا الغرض. ومع ذلك فقد واجهت الكنيسة أيضًا معارضة داخلية لثرواتها العظيمة، والتي تناقضت تناقضًا صارخًا مع الفقر الذي يعاني منه عموم المسيحيين.

كان هذا صحيحًا على نحوٍ خاصٍ في القرنين الثاني عشر والثالث عشر مع بزوغ الفصائل "المهرطقة" التي استنكرت الثروات الطائلة للكنيسة وفسادها. وهذا، بدوره، أدَّى إلى ظهور جماعات رهبان الصَّدَقَة الجديدة التي كان الهدفُ من فقرها المفروض ذاتيًّا، من بين أمورٍ أخرى، الدفاعَ عن العقيدة الكاثوليكية التقليدية في مواجهة مثل هذه الهرطقات. إن فقر جماعات رهبان الصدقة تَطلَّب تفسيرًا؛ فهل كان يمثل تحديًا للملْكية ذاتها، أم هل كان ثَمَّةَ سبيل للتوفيق بين الزهد "الرسولي" وبين حقوق الملكية؟ وبما أن أفراد هذه الجماعات استخدموا السلع المادية في إعاشة أنفسهم، فهل هم فعليًّا يؤكدون على حقوق الملكية، أم هل كان الاستخدام، في هذه الحالة مثل غيرها، صورة مختلفة من الملكية؟ وخلف هذا تكمن أسئلة عن النظام الأخلاقي الذي فرضه الله: فهل على المسيحيين افتراض أن الترتيب الحالي للملكية وللسلطة على هذه الأرض، بصرف النظر عن شره الظاهري، مفروضٌ إلهيًّا، وبهذا المعنى "طبيعي"، أم هل يمكن أن يوجد صراع بين الحقائق الدنيوية وبين نظامٍ أخلاقيٍّ مفروضٍ إلهيًّا؟

في روما القديمة كانت ثَمَّة آراء متعددة بشأن حقوق الملكية، لكن إجمالا رأى القانونيون الرومان الملكية بوصفها عُرفًا تُرسخه الدولة ويفرضه القانون المدني. وفي أواخر عهد الإمبراطورية كان رءوس الكنيسة، وأبرزهم أوغسطينوس، قد اقترحوا حلاً ظَلَّ أثره حاضرًا خلال القرون الوسطى وما بعدها. وفق هذه العقيدة كان كلٌّ من الحكومة والملكية شرًّا لا بد منه بعد سقوط الإنسانية. وكان هذا يعني أنه رغم أن الملكية كانت عُرفًا بشريًّا خلقته الدولة وفرضته، فإن وظيفتها في الحفاظ على السلم والنظام الاجتماعي، مثل وظيفة الحكومة نفسها، كانت محل تصديقٍ من جانب السلطة الإلهية. استتبع هذا أن التوزيعات غير المنصفة ظاهريًّا للملْكية والسلطة يمكن أن تحظى بقَبول المسيحيين، تمامًا مثلما يحظى قيصر بطاعتهم.

في أواخر القرون الوسطى احتاجت الرهبنة الفرنسيسكانية المزيد من أجل الحفاظ على التزامها بالزهد الرسولي. فقد تبنَّى القديس فرنسيس، وهو ابن عائلةٍ من التجار، فيما يبدو نظرةً متطرفةً نسبيًّا؛ بحيث لم يسمح مُطلقًا بالملكية الفردية بين الإخوة الرهبان وأنكر المعاملات التجارية. وهذا الابتعاد المتطرف عن الاقتصاد التجاري الذي كان يحيط بهم على الأقل في إيطاليا القروسطية، والذي كان بقاؤهم على قيد الحياة يعتمد عليه، أمكن بالكاد الاستمرار فيه، ووجد المفكرون الفرنسيسكان سبلاً لبيان أن الاستخدام يمكن أن يكون منفصلاً عن الامتلاك. وقد ذهب اللاهوتي والفيلسوف دانز سكوطس (١٢٦٦–١٣٠٨) على وجه الخصوص إلى أنه في حالة البراءة، كل الأشياء كانت تُستخدم مشاعًا. وكان هذا يعني أن الاستخدام المشترك كان أمرًا يفرضه قانون الطبيعة. بيد أن الاستخدام المشترك لم يستتبع الملكية المشتركة، نظرًا لأن كل شخصٍ كان يحق له فقط أن يستخدم ما كان ضروريًّا دون منع الآخرين من الاستخدام. ترتَّب على هذا أن الاستخدام والامتلاك كانا أمرَين منفصلين، ولم تكن هناك صورة للامتلاك، فضلاً عن الملكية الخاصة، يمكن اعتبارها طبيعية، حتى لو كانت العلاقات المعقدة للمجتمع المدني تتطلب ترسيخ الملكية من أجل الحفاظ على السلم والنظام المدني.

ولّدت عقيدة الفقر الفرنسيسكانية جدلاً حول مسألة الملكية وكذلك، على نحوٍ أعم، حول العلاقات بين الامتلاك ونطاق النفوذ. وهذا، كما رأينا، كان له تبعات أوسع على العلاقات بين الكنيسة والدولة، بين السلطة البابوية والسلطة العلمانية. لقد تبنّى الفرنسيسكان النظرة القائلة بأنه بما أن الله منح العالم للبشرية كي تستخدمه بشكلٍ مشترك، فلا يحق لأحد، سواءٌ فرد أو كيان جماعي، المطالبة بحقوق امتلاك قائمة بحكم الطبيعة. وليس بمقدور أيٍّ من السلطتين الكنسية أو العلمانية القيام بأكثر من إدارة الممتلكات بوصفهما مشرفتين. من الوهلة الأولى، يمكن أن يُفهَم هذا المبدأ على أنه يمنح أفضلية للسلطة الكنسية، نظرًا لأن كلاً من الامتلاك ونطاق النفوذ آتيان من الله وليس من أي سلطة أرضية؛ ومن ثَمّ فإن البابا، الذي يُمثّل المسيح على الأرض، يحق له فعليًا التصرُّف نيابةً عن المالك الحقيقي وأن يمارس نفوذه الأسمى، بينما السلطات الأخرى، العلمانية منها والكنسية، تتمتع فقط بالنفوذ الذي يفوضه البابا لها فقط. من الناحية العملية إذًا كانت سلطة البابا تعادل سُلطة الملكية الخاصة.

اختلفت الرهبنة الدومينيكانية مع هذا الطرح الفرنسيسكاني؛ فمن ناحية، ذهب الدومينيكان (وأبرزهم توما الأكويني) إلى أن الاستخدام يمكن ألا ينفصل عن الامتلاك، وأن انتقال الاستخدام كان يُعادل انتقالاً للامتلاك. ومن ناحيةٍ أخرى، أصروا على فصل الامتلاك عن نطاق النفوذ وأنكروا وجود أي منطقٍ يمكن لأيٍّ من السلطتين العلمانية أو الكنسية وفقه أن تطالب بامتلاكٍ فعلي، أو سُلطة ملكية خاصة، للممتلكات التي تشرفان عليها. سوف نتناول الطرح الدومينيكاني بتفصيلٍ أكبر خلال مناقشتنا توما الأكويني، ونتناول الحجة الفرنسيسكانية كما استفاض فيها ويليام الأوكامي. لكن في الوقت الحالي يكفي القول بأنه بينما بدا الموقف الفرنسيسكاني في البداية أكثر ملاءمةً للسلطة البابوية، فإنه بحلول أوائل القرن الرابع عشر صار يُنظَر إليه بوصفه تهديدًا، بل وهرطقة؛ فلقد صار الالتزام بالزهد الرسولي، وكل الحجج المصوغة من أجل دعمه، يُنظَر إليه بوصفه تحديًا لمؤسسة

الكنيسة، بكل ثرواتها العريضة. وقد وَجدت الحجج الدومينيكانية حينئذٍ تفضيلاً بابويًّا، وفي نهاية المطاف طُوِّبَ توما الأكويني قديسًا.

وردت الحجة الأقوى ضد الموقف الفرنسيسكاني في المرسوم البابوي الذي أصدره البابا يوحنا الثاني والعشرون بعنوان *Quia vir reprobus*. ذهب البابا إلى أن سلطة الله على الخلق كانت مماثلةً لسلطة الإنسان على الممتلكات الأرضية، وأن هذا كان صحيحًا قبل السقوط وكذلك بعده؛ ومن ثَمَّ فإن الملكية كانت في حقيقة الأمر شيئًا طبيعيًّا. علاوةً على ذلك، ليس ممكنًا فصل الاستخدام عن الامتلاك. فالامتلاك وحده هو ما يمكن أن يسوِّغ استهلاك السلع - أي، من الناحية الفعلية، دمارها - لأن المُلَّاك وحدهم هم مَن يملكون حق تدمير ممتلكاتهم الخاصة، وحتى الاستخدام غير المستهلِك للسلع يستلزم "حقًّا" بالاستخدام.

واصلت النقاشات القروسطية حول حق الملكية رسم ملامح تطوُّر النظرية السياسية الغربية. وفي القرن الرابع عشر وما بعده، تعقَّدت القضية بسبب الأزمات العديدة التي تعرَّض لها النظام الإقطاعي، من الطاعون إلى ثورات الفلاحين، والتي أحدثت "تحوُّلاً" من الإقطاع إلى غيره من النظم الاقتصادية والسياسية الأخرى. ومع ذلك علينا أن نقاوم إغراء الاعتقاد بأن الجهود الهادفة لاستيضاح مفهوم الملكية في القرون الوسطى تُمثِّل لحظة انتقالية من علاقات الملكية الإقطاعية إلى الرأسمالية؛ ففي حقيقة الأمر، كان واقع الإقطاع نفسه هو ما تطلَّب استيضاحًا منهجيًّا للملكية. وقد كانت الحاجة أكثر إلحاحًا تحديدًا حين، وحيث، كانت تعقيدات النفوذ الإقطاعي تعمل في أقوى صورها: حين كان الخط الفاصل بين الملكية والسلطة العامة، أو بين الامتلاك والحيازة، غير واضح، فضلاً عن احتياجات الكنيسة عند إدارة ثروتها الطائلة.

بل يمكن الزعم أيضًا بأنه تحديدًا في المواضع التي كانت فيها علاقات الإقطاع الخاصة بالسيادة المجزأة في أضعف صورها - أي في إنجلترا - أمكن

الحفاظ على فكرة الإقطاع، على الأقل في القانون الرسمي. فربما كان قانون الملكية البريطاني، من الناحية الرسمية، أكثر القوانين "إقطاعيةً" في أوروبا، بيْدَ أنه كيَّف نفسه مع صور الملكية الخاصة التي كانت حصريةً على نحوٍ غير تقليديٍّ ومتحررةً من الالتزامات الإقطاعية. وبالطريقة عينها تقريبًا ظهرت نظرية منهجية للسيادة في القرون التالية في فرنسا أولاً؛ حيث كان النظام المَلَكي المركزي يخوض معركة مع السيادة المجزأة، وليس في إنجلترا، حيث كان واقع السيادة المركزية راسخًا بالفعل وبدا أنه لم تكن ثَمَّةَ حاجة مُلحة لابتكار عقيدة رسمية(١).

الدين والفلسفة والقانون

كانت المؤسسات الكنسية الموروثة من روما الإمبراطورية تنتمي إلى النسيج الأساسي للمنظومة القانونية والإدارية القروسطية، وكانت العقائد التأديبية للكنيسة أداةً لا غنى عنها في الحفاظ على النظام الاجتماعي في الحالات التي لم تكن المؤسسات والقوة القسرية للسلطة العامة كافية. لكن لو كان الإرث القديم ظل باقيًا في المسيحية القروسطية، فإن العقيدة المسيحية طرحت مشكلاتها الخاصة عند استقبالها للفلسفة القديمة. إن التراث الإغريقي الروماني لم ينتقل فقط عن طريق المسيحية الرومانية وتقاليد القانون الروماني، بل انتقل كذلك في أعقاب الفتوحات الإسلامية على صورة إحياءٍ إسلاميٍّ للفلسفة الإغريقية القديمة. وعلى نحوٍ حتميٍّ اتخذت التفاعلات بين الفلسفة واللاهوت صورًا مختلفةً في التقاليد الدينية المتعددة، وكان هذا يعني أن استقبال التراث الكلاسيكي تحدَّد بواسطة المتطلبات العقائدية

---

(١) حين طوّر جان بودان في القرن السادس عشر مفهومه للسلطة المُطلقة في عمله Six Books of the Commonwealth، لم يكن يُعبِّر عن واقع الملكية ذات السيادة الواضحة في فرنسا، ولكن كان يواجه التحدّي الذي تواجهه المركزية الملكية من جانب القوى المستقلة لطبقة النبلاء والكيانات الجماعية. كانت هذه واضحة للغاية في "حروب الدين" حين استخدم النبلاء عقائد الهوجونوتيين في دعم سلطاتهم ضد الملك.

المتمايزة، المانع بعضها لبعضٍ أحيانًا، للأديان التوحيدية الثلاثة: اليهودية والمسيحية والإسلام.

في الديانات الثلاث كلها، كانت القضية المحورية في إدارة العلاقات بين الدين والفلسفة هي مكانة القانون. وحسب قول أحد المعلقين فإن أكثر الملامح المشتركة بينها وضوحًا كانت "وجود ديانة موحى بها إلهيًا، وظهور فلسفة سياسية إغريقية داخل مجتمع يتشكل – سواءٌ بصورةٍ كليةٍ أو في أهدافه الأعلى – بواسطة قانونٍ موحًى به إلهيًا، وعدم الاتفاق أو الصراع بين مطالبات القانون الإلهي والتعليم السياسي للفلاسفة(١)". تقبّلت الديانات الثلاث كلها الفصل الكلاسيكي، الذي كان أرسطو أبرز من أوضحه، بين العلوم العملية والنظرية وتقبّلت كذلك، إجمالاً، علوّ مكانة العلوم النظرية. بيْدَ أن ما خلصت إليه بشأن الروابط بين القانون الإلهي والمدني؛ ومن ثَمّ بين اللاهوت والفلسفة، اختلف بالضرورة. بطبيعة الحال كانت هناك اختلافات عديدة في هذا الجانب بين المفكرين المسيحيين أنفسهم، وهو ما انطبق على المسلمين والمسيحيين كذلك. لكن في جانبٍ واحدٍ حاسم، اختلفت المسيحية الغربية ككلٍّ في جوهرها عن الديانتين الأخريين. وهذا الاختلاف، الذي نما من رحم التجربة الخاصة جدًّا للمسيحية بوصفها مُنتجًا للإمبراطورية الرومانية، جرى التوسُّع فيه في القرون الوسطى من حيث النظرية والتطبيق، وتكييفه مع ذلك التشظّي المتعدد الطبقات للسلطة في عصر الإقطاع.

كان كلٌّ من الإسلام واليهودية مختلفَين عن المسيحية من حيث إيمانهما بمنظومةٍ قانونيةٍ واحدةٍ موحًى بها إلهيًا، تشتمل على النطاق الكامل للممارسة البشرية، العلمانية منها والدينية. أما المسيحية، على العكس من ذلك، فقد تحوّلت من طائفة دينية يهودية إلى كنيسة "عالمية" وديانة إمبراطورية تحديدًا عن طريق

---

(١) انظر Ralph Lerner and Muhsin Mahdi, Medieval Political Philosophy (Ithaca: Cornell University Press, 1972), p. 1.

إبعاد نفسها ليس فقط عن قانون اليهودية القديم، بل أيضًا عن فكرة القانون الديني الوحيد الشامل الذي ينطبق دون تمييزٍ على كلٍّ من أمور الإيمان وكذلك الممارسات الدنيوية للحياة اليومية. بعبارةٍ أخرى: وُلدت "الكنيسة العالمية" من رحم التمييز بين قيصر والله، والاقتناع بأن كلاً منهما له نطاقه الخاص. وقد تَمثَّل تأثير هذا التمييز، بل والغاية منه في واقع الأمر، في شرعنة مطالبات قيصر – أي مطالباتِ الدولة العلمانية – بكونها السلطة الدنيوية المهيمنة وكمصدر للقانون. في الوقت عينه، منح هذا التمييزُ اللاهوتَ مكانته المجيدة بوصفه، على الأقل من حيث المبدأ، أسمى صور المعرفة، والقائم على نحوٍ فريدٍ على الوحي الإلهي.

لقد كانت العقيدة المسيحية قادرة على ضمان الالتزام بطاعة حتى أكثر السلطات العلمانية إثمًا ومعاداةً للدين، بينما تفرض متطلبات صارمة في نطاق الإيمان. لم يؤدِّ هذا بالضرورة إلى الحَول دون الاحتكام إلى المبادئ الدينية من أجل "معارضة" هذه السلطة العلمانية أو تلك، ولكن بصرف النظر عن مقدار الاختلاف حول الحدود بين النطاقين في أوروبا القروسطية، فقد ظل المبدأ المحدِّد للمسيحية الغربية هو إعطاء كلٍّ من قيصر والرب نطاق القانون والطاعة الخاص بهما. وفي واقع الأمر، في غياب ذلك المبدأ، الذي أقر بالدعم الذي استقاه كل نطاق من الآخر والتوترات القائمة على الدوام بينهما، لم تكن لتنشب خلافات كهذه حول الحدود. ومن دون ذلك المبدأ لا يمكن فهم المعارك، النظرية والعملية، التي نشبت بين المطالبات المتعددة بالسلطة الدنيوية في الغرب القروسطي.

كان لهذه الثنائية المميزة للمسيحية تبعات نظرية مهمة؛ فقد كانت تعني، من بين أمورٍ أخرى، أن اللاهوت بوصفه صورةً متمايزة من المعرفة، تُعزِّز وتُفرض عن طريق قاعدته المؤسسية الخاصة في الكنيسة، كان يواجه معضلات محددة للغاية عند مواجهة النظرية السياسية الكلاسيكية. من الصحيح بكل تأكيد أن العقائد المبكرة للكنيسة كانت قد تشكلت بالفعل في ضوء التراث الكلاسيكي – من الدراسة

الكونية لأفلاطون، والمعرفية لأرسطو، إلى أخلاقيات شيشرون - إلا أن الفلسفة السياسية الكلاسيكية، وخاصةً انبعاثها الأرسطي في القرن الثالث عشر، طرحت تحدياتها الخاصة. كانت الكنيسة مجبرة على أن تتدبَّر ليس فقط ما إذا كانت هناك تعارضات عقائدية بين اللاهوت والفلسفة، بل أيضًا ما إذا كانت الفلسفة تتدخَّل في نطاقها اللاهوتي، وما إذا كانت حدود السلطة يجري التعدي عليها بشكلٍ خطير. وما إذا كانت مبادئ الإيمان تُجبرها على رسم خطٍ يستحيل تجاوزه، ومتى يكون ذلك ضروريًّا. بالتأكيد كانت إجابات عديدة متوافقة مع العقيدة المسيحية؛ فقد كان ممكنًا، على سبيل المثال كما فعل توما الأكويني، بناء فلسفة تمزج التأملات اللاهوتية بنظرياتٍ حول القانون والتنظيم السياسيَّين البشريين، بل وتثير أسئلة عن الروابط بين القانون المدني والإلهي أو موضع الحدود بينهما. ومع ذلك، بصرف النظر عن الرحابة التي اتسمت بها العقيدة المسيحية، يظل من المهم أن السؤال الخاص بالروابط والحدود كان مطروحًا.

في حالة الإسلام، الذي لم يمتلك سُلطة مؤسسية تعادل المؤسسية الكنسية المسيحية، ولم توجد به سُلطة مستقلة مماثلة مكرسة خِصِّيصًى لحراسة اللاهوت، يبدو أنه كان من الأيسر التوافق مع الفلسفة دون رسم خطوطٍ واضحةٍ بين مجالها الصحيح وبين عالم اللاهوت. بالتأكيد أمكن لوحدة القانون أن تؤدِّيَ إلى النزع الكامل للشرعية عن الفلسفة وكل العلوم الدنيوية، لكن كان من الممكن أيضًا، مع الالتزام بتعاليم الإسلام، الإقرار بأن العقل والإيمان يمكن أن يصلا إلى الحقائق عينها بِسُبلٍ مختلفة، دون إثارة خلافاتٍ حول الحدود بينهما. وبما أنه كان هناك وجود لقانون واحد ومصدر واحد فقط للسلطة الثانونية، لم يكن ثَمَّةَ سبب لاعتبار الفلسفة منافسًا دنيويًّا خطيرًا. بل كان بالإمكان معاملتها بوصفها طريقًا إلى الحقائق الخالدة عينها التي يكشف عنها الدين، وإن كان سبيل الدين متاحًا لأي شخص بينما سبيل الفلسفة غير متاح إلا للنخبة المفكرة. لقد كان بالإمكان الخوض في الفلسفة والعلوم الدنيوية على نحوٍ منفصل.

على أي حال، نظرًا لأنه لم يكن ثَمَّة إمكانيــة للــصراع بــين الــسلطتين القانونيتين، لم تتخذ الفضائل النسبية للفلسفة والدين شكل الخــلاف علــى نطاقــات النفوذ، وكانت مسألة عدم التوافق بين التعاليم الفلسفية والشريعة الإسلامية متروكة لرجال الشريعة، وليس للاهوتيين الذين يحمون منطقة نفوذهم الخاصة. بالتأكيد كان هناك مفكرون إسلاميون شدّدوا على أخطار الفلسفة، لكن كان بالإمكان الدفاع عن الفلسفة على أسسٍ إسلاميةٍ مساوية، وصولاً إلى نقطة منحها الأسبقية؛ وهو ما فعله الفيلسوف العربي الشهير ابن رُشْد الذي كانت شروحه لكتابات أرسـطو المـصدر الأساسي للمفكرين المسيحيين مثل توما الأكويني، إن لم تكن المصدر الوحيد.

وُلد ابن رُشْد (١١٢٦-١١٩٨)، القاضي والفقيه القانوني المبجل - والطبيب والفيلسوف كذلك - في قرطبة. وباستثناء فترةٍ قصيرةٍ من الجفاء والنفــي (أُبطِــلَ لاحقًا)، فقد عمل في خدمة الدولة الموحدية في شمال أفريقيا والجزء المغربي مــن شبه جزيرة أيبيريا. وفي عمله "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال" وضع ابن رُشْد أسس العلاقة بين الشريعة والفلسفة، عارضًا قضيته كما لــو كــان أمام محكمة، ومستخدمًا الشريعة الإسلامية كمعيارٍ للحُكم. وهو لا يخلص فقط إلى أن الاثنتين متوافقتان، وأن الهجوم على الفلسفة القائمة في يومه ليس له أساس فــي الشريعة الإسلامية، وإنما يُلمِّح أيضًا إلى أن الفلسفة أعلى بطبيعتها باعتبارها سبيلاً للوصول إلى الحقائق التي يبتغيها الدين. لكن بما أن الطرق العقلانيــة والبرهانيــة للفلسفة لا يمكن إلا لقلةٍ من الناس تَفهُّمها، تُعَد الطرق الدينية للإقناع هي الطــرق الأمثل للدُّنُوِّ من الحقائق من أجل صالح العامة؛ ومن ثَمَّ يكون من الممكــن، بــل والواجب، للدين والفلسفة أن يتعايشا معًا في تحالفٍ مثمر.

من المهم هنا التأكيد على أنه رغم أن ابن رشد كان يعارض بالتأكيد تيــارًا إسلاميًا قويًا، فإنه لم يكن يتحدَّث كغريبٍ معادٍ للإسلام، بل كمــدافعٍ عــن حمايــة الدولة الموحدية للفلسفة. ورغم أن هذه الحُجة أحيانًا ما تُــرفَض بوصــفها حيلــة

تكتيكية من جانب رجلٍ عقلانيٍّ مدافعٍ عن الفلسفة ومعارض بشدةٍ للدين، فإنه يبدو من الأكثر فائدةً الإقرار بتوافقها الجوهري مع الإسلام. كان الفارابي (٨٧٠–٩٥٠)، الذي يرى المسلمون أنه مؤسس الفلسفة في العالم الإسلامي، قد قدّم حجة مشابهة إذ ميَّز بين أولئك الذين يصلون إلى الحقيقة عن طريق فكرهم الخاص بواسطة البرهان (كما في الفلسفة) وأولئك – العامة "الغوغاء" – الذين يصلون إلى الحقيقة عن طريق الإقناع والتمثيل الخيالي، وهي طرق الدين. يمكن ربما تَفهُّم حجة ابن رُشْد على أنها تمنح الكلمة الأخيرة للفلسفة في الحالات التي لا تكون فيها مبادئ الدين متوافقة مع الحقائق المبرهن عليها، وهذا يمكن أن يُنظر إليه بوصفه هجومًا على الدين. لكن سواءٌ تقبّلنا من الظاهر تشديده على التوافق بين نهجي الوصول إلى الحقيقة أم لا، النقطة المهمة هنا هي أنه بالنسبة إلى الإسلام، لم يتسم اللاهوت بنفس مزاعم التفوُّق المبجلة، بل والعصمة من الخطأ، التي تمتعت بها العقيدة المسيحية من خلال مؤسسة كنسية قوية؛ وبذا لم يكن ثَمَّةَ سبب مُضمَر في العقيدة الإسلامية لاعتبار رجال اللاهوت مفسرين أفضل للحقيقة، حتى وإن كانت حقيقة دينية، مقارنة بالفلاسفة.

نُسِب إلى ابن رشد التمتُّع بنزعةٍ علمانية وعقلانية حديثة تقريبًا، لكن لن يسعنا اقتناص نكهة الإسلام القروسطي، وأوجه تعارضه مع المسيحية، من دون الإقرار بالطرق التي شجع بها الدين الإسلامي نفسُه استقبالَ الفلسفة الكلاسيكية بينما كان يُعلي شأن العلوم. إن النظر إلى نهج ابن رشد بوصفه نهجًا علمانيًّا وحسب، في مقابل الامتثال الديني الإسلامي، قد يفرض على الإسلام فصلاً صارمًا مسيحيًّا على نحوٍ مميز: إذ يبدو كما لو أنه حين تَعبر الفلسفة حدود النفوذ فقط يصير بالإمكان تبريرها عن طريق رفض الدين بشكلٍ كلي. وفي الواقع، حتى فكرة الرشدية بوصفها تنطبق على أولئك الذين يؤمنون بـ "حقيقة مزدوجة" وبالانفصال بين العالمين الفلسفي والديني، بمن فيهم المسيحيون، مبنية على فصلٍ لا يظهر بالتأكيد لدى ابن رشد نفسه ويُعتقد عمومًا أنه غريب عن الإسلام؛ فالعقيدة الإسلامية لم تتطلب وجود مثل هذا الفصل.

وبصرف النظر عما تبدو عليه الأصولية الإسلامية اليوم من حيث نبذها لنوعية الانفتاح العقلي التي أتيحت للمسلمين القروسطيين، ثمَّةَ حقيقة جلية مفادُها أن العقيدة الدينية الإسلامية يمكنها، بصورٍ ما، تحمُّل قدرٍ من المرونة الفكرية أكبر من المسيحية. وقد يتمثل الوجه الآخر للعملة نفسها في أن المسيحية أنتجت إنكارها الخاص في صورةٍ من معاداة الكهنوت تُعد غريبة عن الإسلام، وسبب هذا تحديدًا هو أنها حمت على نحوٍ غيورٍ نطاق نفوذ السلطة اللاهوتية عند تقسيم العمل بين الدولة والكنيسة. لكن رغم ما تتسم به فكرة العقلية المعارضة للكهنوت من جاذبيةٍ في نظر أنصار العلمانية المُخلصين (ومن بينهم مؤلف هذا الكتاب)، فعلينا أن نكون واعين لأوجه التعارض بين الصرامة اللاهوتية المسيحية وحرية الفكر الإسلامي في القرون الوسطى.

ربما بدت الفلسفة أقل تهديدًا للسلطة الإسلامية، جزئيًّا على الأقل، لأن العرب لم يطَّلعوا على الفكر السياسي الكلاسيكي إلا اطِّلاعًا محدودًا، بينما لم تتحدَّ الجوانب الأخرى لفلسفة القانون بهذه الصورة المباشرة. ربما يكون من الممكن أيضًا أن الفلسفة السياسية الأفلاطونية المتاحة لهم كانت تتوافق على نحوٍ أفضل مع الغايات الإسلامية. فرغم أن ابن رشد كان معجبًا بشدة بأفكار أرسطو في العلم والفلسفة ومفسرًا لها، فإن تعرضه للنظرية السياسية الإغريقية، شأن غيره من الدارسين العرب، كان بالأساس من خلال أفلاطون، وقد كتب شرحًا لمحاورة "الجمهورية" شعر أنه يستطيع ترشيحه لرفاقه المسلمين دون تحفُّظٍ كبير. ربما كان من شأنه أن ينظر على نحوٍ مختلفٍ إلى كتاب "السياسة" لأرسطو، الذي لم يكن متاحًا له. ففي هذا النص الكلاسيكي، كانت الثقافة المدنية لدولة المدينة أكثر بروزًا مما بدت عليه في أعمال أفلاطون المناهضة بشدةٍ للديمقراطية، وربما تسبب هذا في جعل كتاب "السياسة" أقل ملاءمة من نصوص أفلاطون، التي فيها لم يكن الفصل بين الحُكام والمُنتجين مُحددًا بهذا الوضوح.

بل من الوارد أيضًا أنه بمعزلٍ عن مصادفات التوافر، فإن المخاطر الأكثر وضوحًا لفلسفة أرسطو المدنية تساعد في تفسير غياب كتاب "السياسة" عن الكتابات الإسلامية (وإن كان لا وجود لدليلٍ يدعم مثل هذا الافتراض). فلربما تَوافَق المفهوم الأفلاطوني عن الحُكم على نحوٍ أفضل مع طموحات الخليفة، بينما جعل تجزؤ السيادة من اليسير على المسيحية الغربية استيعاب، أو على الأقل اكتساب، المبدأ المدني الموروث من الفلسفة الكلاسيكية. ولعل الفصل الأفلاطوني الواضح بين الحاكم والمحكوم كان أقلّ أهميةً في الغرب القروسطي؛ حيث كانت العلاقة المستقرة ظاهريًّا بين العناصر الحاكمة والتابعين لها تأخذ مكانة تالية في الفكر السياسي على الصراعات الدائرة بين المطالبين المتعددين بالحُكم، أو ربما كانت الفكرة الأرسطية عن الحُكم "السياسي" أسهل في تكييفها مع فكرة المَلَكية العلمانية الخاضعة للقانون العلماني من فكرة الحُكام المنحدرين من رسولٍ تلقَّى وحيًا إلهيًّا.

على أي حال، كان نهج تناول العلاقة بين الدين والفلسفة في المسيحية اللاتينية القروسطية متجذرًا بعمقٍ في الثنائية المؤسسية للمجتمع الإقطاعي. وهذه الثنائية عينها تنعكس في التمييز بين القانون المدني والكنسي، الذي لا وجود لنظيرٍ له في الإسلام أو اليهودية، وهو ملمح مميِّز للفكر السياسي القروسطي لدرجة أن السواد الأعظم من هذا الفكر جرت مباشرته داخل هذين الخطابين القانونيين وبينهما، على يد خبراء في كل خطاب منهما. وكما سنرى خلال مناقشتنا أعمال توما الأكويني، فإن الثنائية المسيحية اللاتينية كانت حاضرة أيضًا في مفهوم القانون الطبيعي، الذي يلعب دورًا محوريًّا في النظرية السياسية الغربية لكنه غائب تمامًا عن الفلسفة السياسية الإسلامية.

إعادة تعريف المجال السياسي

حتى هذه النقطة، تناولنا الأفكار القروسطية عن الحُكم والملكية ونطاق النفوذ من دون المناقشة المنهجية لأي مفكرين سياسيين كبار. وقد كانت تعقيدات

الحُكم القروسطي تعني، كما رأينا، أن مثل هذه الأفكار كانت تُناقَش في عددٍ متنوعٍ من الخطابات، خاصةً القانونية واللاهوتية، بدلاً من الفلسفة السياسية على النحو الذي فهمها به كلٌّ من الإغريق والرومان. كان هذا صحيحًا على الأخص في ذروة التجزؤ الإقطاعي للدولة. وقد أدّت إعادة تعضيد أُسُس الحُكم في أواخر القرون الوسطى إلى حثِّ الفلسفة السياسية بكل تأكيد، لكن حتى في ذلك الوقت رغم وجود ثروةٍ من التأملات اللاهوتية والقانونية المبتكرة بشأن أمور القوة والسلطة ونطاق النفوذ – تأملات كانت أكثر ارتباطًا بالإجراءات العملية للحُكم مقارنةً بما كانت علية النظرية السياسية الإغريقية والرومانية – فالمهم في الأمر أنه كانت هناك إسهامات أصلية قليلة للغاية، إن وُجدت من الأساس، في نظرية "سياسية" تحديدًا عن نظام الكلاسيكيات القديمة أو الحديثة المبكرة. فالمفكرون القروسطيون، خاصةً في ضوء ترجمة كتاب "السياسة" لأرسطو إلى اللاتينية في القرن الثالث عشر، تبنَّوا بالتأكيد التقليد الكلاسيكي للفلسفة السياسية بكثيرٍ من الحماس والابتكار، لكن الأمر الأكثر ابتكارًا كان تكييفهم لذلك التقليد، بموضوعه السياسي الجيد التحديد، مع موقفٍ مختلفٍ للغاية، يصعب تبنِّيه من واقع الخطاب السياسي للحقبة الكلاسيكية القديمة.

لم يكن الأمر ببساطةٍ مسألةَ بسط النظرية السياسية القديمة بحيث تشمل تنويعةً أوسع من الأشكال السياسية ودول المدن والممالك والإمبراطوريات المختلفة عن دولة المدينة الإغريقية. بل المغزى هنا أن الترتيبات الاجتماعية القروسطية كانت مختلفة للغاية عن الصور القديمة لدرجةٍ أنه لم يجرِ استيعابها بسرعةٍ في اللغة النظرية لفلسفة أرسطو السياسية. بل من الممكن الزعم بأن أحد الملامح الحاسمة للمجتمع الإقطاعي هي الاختفاء الفعلي لأي مجال سياسي منفصل بوضوح من النوع الذي تَصوَّره أرسطو. وحتى في الفترة اللاحقة، حين كانت الدول المركزية تُوطِّد جذورها الراسخة، كانت تعقيدات النظام القانوني والإداري، والخلط الناجم عن السيادة المجزأة ونطاقات النفوذ المعقدة، والشبكة المعقدة من علاقات

التراضي أو العلاقات التعاقدية؛ كلها كانت تعني أن حدود ما هو "سياسي" كانت غير محددة بوضوحٍ ومائعة. وقد كان التفكير المجتهد لفقهاء القانون والتشريع يتوافق مع هذه التعقيدات أفضل من الفلسفة السياسية الكلاسيكية.

قد يبدو هذا القول متعارضًا مع بعض الآراء المقبولة على نحوٍ عريضٍ بشأن قوة المبدأ المدني في أوروبا القروسطية. بالتأكيد هو يثير بعض الأسئلة، كما اقترحتُ بالفعل من قبل، عن الميل إلى معاملة النظرية السياسية للبلدة القروسطية بوصفها سلفًا للحُكم الجمهوري الحديث، وهو تفسير سننظر فيه بمزيد من التمحيص لاحقًا عند مناقشة مارسيليوس البادوفي، الذي كثيرًا ما تُقرأ أطروحته "حامي السلام" بوصفها ورقة دعائية جمهورية رائدة. ولكن في الوقت الحالي سنتدبر اقتراحًا أكثر عموميةً طرحه مؤرخ بارز للفكر السياسي، ذهب إلى أن النظرية والممارسة السياسيتين القروسطيتين، على الأقل مقارنةً بروما القديمة، كانتا أكثر تناغمًا مع المواطنة النشطة والمجتمع المدني، لا أقل:

> **كان المعنيون بالنظرية والممارسة السياسيتين القروسطيتين يتبنَّوْن الحكمة القانونية في أواخر الدولة الرومانية التي تقول "ما يمس الجميع يجب أن يوافق عليه الجميع"، ويشوهونها خروجًا عن السياق الذي وردت فيه في قانون جستنيان حيث وجدوها؛ ومن ثَمَّ يشددون على المشاركة التداولية من جانب "الشعب" عند الموافقة على القوانين. علاوةً على ذلك، أُعلن أن الشعب قادر على انتخاب مسئولين حكوميين قابلين للعزل ليكونوا بمنزلة الحكومة التنفيذية ... وكان هذا شيئًا لم يكن الرومان ... ليوافقوا عليه لأن "الشعب" في نظرهم لم يكن يُعَد مطلقًا هيئة تداولية.**[1]

---

(١) انظر .Coleman, op. cit., p. 6

وحسب هذا الرأي فإن "فقهاء القانون القروسطيين فضلوا جوهر المواطنة على المبادئ المجردة للقواعد القانونية الرومانية"، وهذا التفضيل نبع من "المنشأ التعاقدي الخاص للمجتمعات المدنية القروسطية؛ حيث كان المواطن عضوًا في المدينة وليس مجرد جزءٍ خامل"[١].

إن التعارض المُقترَح هنا بين التصوُّرات القروسطية للمواطنة النشطة والضروب السلبية للمواطنة التي سادت في روما القديمة؛ إنما يشير إلى اختلافاتٍ مهمةٍ بعينها بين الأمرين. لقد ابتكر الرومان بكل تأكيدٍ تصورًا جديدًا للمواطنة السلبية حين أسبغوا هوية مدنية على رعاياهم الإمبراطوريين، بل إن الشعب الروماني نفسه لم يمارس الوظائف التداولية التي مارسها الشعب الأثيني. وبصرف النظر عن أي شكوكٍ قد تراودنا عن المجتمع المدني القروسطي (الذي سنستكشفه بالتفصيل فيما يلي)، من المهم بالتأكيد الإقرار بوجود تصورات غربية متمايزة للحُكم عن طريق الإجماع وكيف أنها تضرب بجذورها في الخبرة القروسطية، باعتماديتها الفريدة على الترتيبات التعاقدية من مختلِف الأنواع. أيضًا من الحقيقي أن هذه التصوُّرات اقتضت ضمنًا وجود أفكارٍ متمايزةٍ عن المشاركة في السيادة، وهو ما يقترح نوعًا من المواطنة النشطة لم يكن له وجود في روما القديمة. ومع ذلك ليس من الأقل أهميةً إدراك كيف أن مثل هذه الأفكار عن الإجماع، أو الأفكار عن المشاركة في التوزيع الإقطاعي للسلطة، كانت تختلف عن الأفكار الإغريقية عن المواطنة النشطة والمجتمع المدني. ومن المفترض أن تكشف المقارنة بين التصوُّرات القروسطية والإغريقية النقابَ عن السبل التي حوَّلت بها صور السيادة المجزأة القروسطية الخطاب السياسي بعيدًا عما عدَّه الإغريق على الأخص "سياسيًّا"، وبعيدًا عن المواطنة بوصفها موضوعها الرئيسي. وقد كان هذا صحيحًا، كما سنرى، حتى في الجمهوريات الحضرية في شمال إيطاليا؛ حيث كانت الكوميونات الحضرية قوية بشكلٍ بارز.

---

(١) المصدر السابق ص ٨.

في الفصول السابقة استكشفنا الظروف التي بزغت في ظلها النظرية السياسية في اليونان القديمة، ورأينا أن المجال المدني لدولة المدينة، حيث كان المواطن هو الفاعل السياسي الجوهري وكانت العلاقات السياسية علاقاتٍ بين مواطنين، لا بين حُكامٍ ورعايا، اقتضى وجود ظروف اجتماعية محددة متمايزة عن غيرها في العالم القديم. لقد مثلت دولة المدينة الديمقراطية حالة متفردة ربما في تاريخ ما قبل الرأسمالية، لم تكن فيها الطبقات ذات الأملاك لأسباب تاريخية متعددة تمتلك القوة العسكرية ولا السيطرة السياسية المطلوبة من أجل الحفاظ على ممتلكاتها وقوة الانتفاع الخاصة بها. وبسبب عجزها عن فرض هيمنتها الواضحة، اعتمدت هذه الطبقة على التوافقات السياسية مع الطبقات الخاضعة. وكما رأينا فقد كانت إصلاحات صولون وكليستنيس مصممة بغية إدارة العلاقات الطبقية في غياب أي هيمنةٍ طبقيةٍ واضحة، بحيث أوجدت نظامًا مدنيًا واجه فيه المنتفعون والمنتجون بعضهم بعضًا مباشرةً كأفرادٍ وطبقات، بوصفهم أصحاب أراضٍ وفلاحين، وليس بالأساس بوصفهم حُكامًا ومحكومين. أوجد هذا أيضًا تجاورًا غير مسبوق، وصراعات جديدة غير مسبوقة كذلك، بين عدم المساواة الاقتصادية والمساواة المدنية.

في المجال المدني الجديد، تجلّت الانقسامات الاجتماعية واضحةً من الناحية السياسية، ليس ببساطةٍ في الصراعات الصريحة على السلطة بل في المشاورات والجدالات الخاصة بالمجالس وهيئات المحلفين. كان هذا هو الوضع الذي ظهرت فيه نظرية المواطنة النشطة وممارساتها، بوصفها وسيلة لتفهُّم وتباحُث منظومة شديدة الخصوصية من السلطة الاجتماعية والصراعات الشديدة الخصوصية التي ولَّدَتْها. وبينما كُتِبَت كلاسيكيات النظرية السياسية اليونانية القديمة على يد فلاسفةٍ لم يُكنُّوا حُبًّا كبيرًا للوحدة المدنية بين الأغنياء والفقراء، فإن أفكارهم تشكلت في نهاية المطاف بواسطتها. وحتى أرسطو، ذلك المفكر المعادي للديمقراطية، سار في تأملاته الفلسفية على نهج صولون وكليستنيس عن طريق تدبُّر أي نوعٍ من التوافق

المدني بين الطبقات يمكنه أن ينقذ دولة المدينة من الصراعات الاجتماعية التي تهدد بتدميرها.

أعاقت العلاقات الاجتماعية الجوهرية للإقطاع نوعية التوافق التي قامت عليها دولة المدينة القديمة والنظرية السياسية؛ فقد كانت العلاقات بين السادة والفلاحين تعتمد تحديدًا على نوعية عدم المساواة الشرعية التي قضت عليها المواطنة الإغريقية القديمة، أو في واقع الأمر الحُكم الجمهوري الروماني، رغم كل مَواطن قصوره الأوليجاركية فيما يتعلق بالدور المدني للمواطنين الأقل شأنًا. إن السلطة الاجتماعية للطبقات الأرستقراطية الإقطاعية ذات الأملاك، وسهولة امتلاكها لعمل الفلاحين، كانت ملازمة أشد تلازم لمكانتهم الاقتصادية وامتيازاتهم الرفيعة، ولسلطاتهم السياسية والعسكرية والقضائية كذلك. لقد كانت السيادةُ اقتصاديةً وسياسيةً في الآنِ عينه، وكان هذا يعني أن من شأن الهوية المدنية التي تُوحِّد بين الطبقات المنتفعة والمنتجة في مجتمعٍ سياسيٍّ واحدٍ بالطريقة التي اتَّحد بها السادة والفلاحون، والحرفيون كذلك، في دولة المدينة القديمة – أو حتى روما الجمهورية – من شأنها، لا محالة، أن تعنيَ نهاية الإقطاع.

إن نظريات الحُكم في الغرب القروسطي إذًا لم تكترث بالعلاقة المدنية بين السادة والفلاحين، كما لم يكن موضوعها الرئيسي العلاقةَ بين الحُكام والمُنتجين. فقوام العلاقات بين السادة الإقطاعيين والفلاحين بوصفهم مجموعة مترابطة من الحُكام والمنتجين كان مأخوذًا كأمرٍ مُسلَّمٍ به، ولم تَعد العلاقة بين الطبقات هي الموضوع المحوري للخطاب السياسي. لقد تمحورت الأسئلة التي تتناولها النظرية السياسية حول طبيعة وموقع الحُكم نفسه، إلى جانب العلاقات بين مُطالبات الحُكم العديدة المتنافسة والمتداخلة. وحتى حين قيل إن السلطة النهائية تنبع من "الشعب"، فقد جرى اللجوء إلى هذا المبدأ من أجل دعم مطالبات إحدى السلطات الحاكمة – المَلَكية أو الإمبراطورية أو البابوية – في مواجهة أخرى. فقد أمكن استخدام

التصوُّرات الخاصة بالإجماع أو المشاركة الشعبية في السيادة كأداةٍ للحُكم من جانب أولئك الذين طالبوا بسلطتهم الخاصة على أساس الإجماع الشعبي، لكن أمكن أيضًا توظيفها على نحوٍ حاذق - لا نقول خبيث - من أجل تحدي شرعية إحدى السلطات المتنافسة عن طريق التشكيك في سلطة الإجماع الخاصة بها، كما رأينا في حالة تحدِّي البابا جريجوري للملوك الأوروبيين وأباطرة الإمبراطورية الرومانية المقدسة.

وحتى إلى المدى الذي كانت به العلاقات الإقطاعية علاقاتٍ بين أنداد، فإنها لم تكن معاملاتٍ سياسيةً بين مواطنين بل اتفاقات تعاقدية بين أجزاءٍ من الدولة، مجازًا، أي روابط الالتزام المتبادل التي كانت تنظم السيادة المجزأة. من الصحيح بالتأكيد أن الكيانات الجماعية، من طوائف الحرفيين إلى الكوميونات المدنية، ربما تمارس الحُكم الذاتي داخل نطاقاتها الخاصة، لكن لا يمكن القول بأن المعاملات الداخلية للكيانات الجماعية، وحتى الممارسات التداولية للكوميونات المدنية، كانت الموضوع الرئيسي للفلسفة السياسية. ربما نقبل بأنَّ تدارُس الحق في الحُكم وجعْله معتمدًا على صورةٍ ما من الإجماع كان يمثل، من حيث المبدأ، تقدمًا في تطوُّر الحُكم القابل للمساءلة، لكن تظل الحقيقة أن التأكيد هنا لم يكن على المواطنة النشطة بل كان على الحق في الحُكم.

في وقتٍ لاحقٍ من تطوُّر النظرية السياسية الغربية حلَّت الأفكار الخاصة بالإجماع السلبي، بل والضمني في الحقيقة، محل أفكار المواطنة النشطة التي جرى تصوُّرها في الحقبة الكلاسيكية القديمة. وفي أكثر صورها لُطفًا، توسعت هذه الأفكار عن الإجماع ببساطةٍ في مبادئ الكيانات القروسطية، القائمة على القانون الروماني، والتي وفقها يمكن إلزام الكيان الكُلي بقرارات القلة التي تمثله. بَيْدَ أن الفكرة الحديثة المبكرة عن الإجماع، سواءٌ الجماعي أو الفردي، أمكن التوفيق بينها وبين المَلَكية المُطلقة (المثال الأبرز لذلك نجده في أعمال توماس هوبز)، وبينها

وبين أفكار السيادة النابعة من "الشعب"، والتي فيها لم يلعب الشعب، مهما كان تصوُّرنا له محدودًا، أيَّ دورٍ فعالٍ على الإطلاق. مثل هذه الأفكار عن الإجماع والسيادة كانت تَدين بقدر أكبر للتصورات القروسطية (وفي الواقع تلك التي تعود إلى روما الإمبراطورية) عن الحُكم بأكثر مما تَدين للأفكار القديمة عن المواطنة النشطة. ربما كان ممكنًا تقبُّل الناس الذين كان دورهم السياسي سلبيًّا بهذا النحو بوصفهم "مواطنين" من جانب أوغسطينوس، مثلاً، ولكن وفق معيار أرسطو كانوا سيُعدون "ظروفًا" للدولة وليس "أجزاءً" لها.

يتضح لنا إلى أي مدًى كان الخطاب السياسي القروسطي بعيدًا عن المفردات الكلاسيكية للنظرية السياسية من خلال ترجمةٍ خاطئةٍ لأرسطو وردت في أول ترجمة كاملة لكتابه "السياسة". فقد ترجم وليم الموربيكي (نحو ١٢١٥-١٢٨٦)، فيما يبدو بواعزٍ من توما الأكويني، أعمال أرسطو الكاملة إلى اللاتينية، بما في ذلك كتاب "السياسة" نحو عام ١٢٦٠. وقد تسببت ترجمته الخاطئة لإحدى الفقرات المهمة في تبعات ذات شأنٍ للعديدين، منهم توما الأكويني نفسه. وهي مهمة ليس فقط لأنها ترمز إلى التأثيرات المحتملة التي قد تتسبب بها ترجمة مبهمة لرجلٍ واحدٍ، بل بالأحرى لأنها تُعبِّر عن الفهم القروسطي للسياسة نفسها.

ألمحنا في الفصول السابقة إلى تمييز أرسطو بين الصور المختلفة للحُكم. فيوجد، على سبيل المثال، صورة الحُكم التي تُمارَس على رجالٍ في حالة عبودية، لكن توجد أيضًا صورة "سياسية" للحُكم بين الرجال الأحرار، وفيها يحكم أشخاص متساوون من الناحية السياسية ويُحكَمون بالتناوب. وما يجعل هذه الصورة من صور الحُكم "سياسية" هو أنها توجد، فقط، في مجتمع مدني، مجتمع من مواطنين ذوي مكانة متساوية بطبيعتهم، وجميعهم يحق لهم المشاركة في الحُكم. ثَمَّةَ قدر من الإبهام يكتنف تصوُّر أرسطو للحُكم "السياسي" وما إذا كان يمكن أن ينطبق على كل صور النظم الحاكمة، من الديمقراطية إلى المَلَكية، وما إذا كان بالإمكان تحديدًا

أن يكون الحُكم المَلَكي "سياسيًا"، لكن الأمر الواضح هو أن الحُكم يمكن أن يكـون سياسيًا فقط بين أشخاص أحرار ومتساوين، قادرين مـن حيـث المبـدأ علـى أن يَحكموا مثلما يُحكَمون. في دولة أرسطو المثالية، حيث المجتمع المـدني مقـصور على الأغنياء والنبلاء المولد، وحيث يهيمن ذلك المجتمع على الطبقـات المنتجـة التابعة المستثناة من المواطنة – أي في دولة المدينة التـي تميـز بـين "أجـزاء" المجتمع المدني و"الظروف" الضرورية لوجود مجتمع المواطنين والتي تتحدد وفقه مع ذلك – لا تكون العلاقة بين الظروف والأجزاء، بـين الحُكـام والمحكـومين، علاقةً "سياسية".

لا شك أن أرسطو، شأن أفلاطون من قبله، كان حريصًا على تعزيز الفصل بين الحُكام والمحكومين، بَيْدَ أنه تناول القضية من المنظور الذي فرضـته خبـرة الديمقراطية الأثينية ولغتها الخطابية. ولأن المجتمع المدني كان محوريًـا للغايـة للممارسة والنظرية السياسية الأثينية، فقد ذهب أرسطو عند بيان مدينته المثالية إلى تحديد العلاقة بين الحاكم والمحكوم بوصفها علاقةً بين المجتمع المـدني وأولئـك الموجودين خارجه. إن المجتمع المدني يتكون من مواطنين، هم "أجـزاء" لدولـة المدينة، مؤهلين للحُكم ومن ثَمَّ في موضع يجعلهم يَحكمون ويُحكَمـون بالتنـاوب. لا يعني هذا أن ذلك المزيج من الحُكم والخضوع للحُكم يحدث في نظـر أرسـطو بشكلٍ متزامنٍ، لكنه يُعد جوهر المجتمع "السياسي" بحق الذي يكون مواطنوه، مـن حيث المبدأ، مؤهلين للممارسة السياسية.

في ترجمة الموربيكي تُرجمت "بالتناوب" إلى "جزئيًا"؛ ومن ثَمَّ لم تَعد إشارة أرسطو إلى الحُكم والخضوع للحُكم "بالتناوب" تنطبق على المجتمع المـدني الـذي يحق لأفراده جميعهم أن يَحكموا؛ بل صار ينطبق على حاكمٍ واحدٍ هـو "جزئيًـا" حاكم ومحكوم في الوقت عينه. بصرف النظر عن نوايا الموربيكي فإنه في نظـر توما الأكويني، كما سنرى، يكون الحُكم "سياسيًا" بالقدر الذي يلتزم به الحاكم نفسه،

شأن رعاياه، بالقانون؛ ومن ثَمَّ فإن المجال "السياسي" بوصفه علاقةً بين أندادٍ مدنيين يختفي تمامًا. وفي الواقع، ليس واضحًا بالمرة أن تصنيف المواطنة على النحو الذي فهمه به أرسطو كان ذا معنًى على الإطلاق في القرون الوسطى. ربما تمتع الناس بحقوقٍ بفضل رعاية السادة، أو بوصفهم أعضاءً في طائفةٍ حرفيةٍ أو كيانٍ جماعيٍّ يتمتع بقدرٍ من الحرية، لكن البنية التراتبية المعقدة للسيادة الإقطاعية والكيانات الجماعية التي شكلت النظام القروسطي كانت شيئًا مختلفًا للغاية عن مجتمع المواطنين اليوناني القديم.

لا يعني هذا أننا نُنكر أن الفلاسفة القروسطيين تدبَّروا النطاق الكامل للصور السياسية من الحُكم الإمبراطوري أو المَلَكي إلى الحُكم الشعبي، ويُقر البعض، من بينهم توما الأكويني، بمناقب الحُكم بالإجماع الشعبي. بَيْدَ أن التمييز القروسطي بين الحُكم "المَلَكي" والحُكم "السياسي" لا يعكس فقط نظامًا سياسيًّا مختلفًا للغاية عن دولة المدينة اليونانية القديمة، بل يعكس أيضًا انشغالاً بمسبباتٍ للفوضى والصراع مختلفة للغاية عن تلك التي هيمنت على فكر أرسطو السياسي. فالصراعات بين الأغنياء والفقراء، التي كانت في نظر أرسطو المصدرَ النهائيَّ للركود في دولة المدينة، الصراعات التي تطلبت بشدةٍ حلاً سياسيًّا، لم تلعب مثل ذلك الدور المحوري في الفلسفة القروسطية. من نافلة القول أن مثل هذه الصراعات كانت موجودةً بكل تأكيد، لكن حل محلها في قلب التفكير السياسي اضطرابات أنتجتها السلطات المتداخلة والمتنافسة على الحُكم؛ فالعلاقات السياسية محل الاهتمام لم تكن العلاقات بين المواطنين ولا العلاقات بين مجتمع من المواطنين وأولئك الموجودين خارجه، ولم تكن الأسئلة التي تناولتها النظرية السياسية تتضمَّن المجتمع المدني أو المواطنة بالطريقة التي تضمنتها في اليونان القديمة.

تنوَّعت الصور التي طَرحت بها هذه الأسئلة نفسَها وفقًا لتنظيمات السلطة المتنوعة الموجودة في الأجزاء المختلفة لأوروبا القروسطية، ووفقًا لصور

المطالبات المتنافسة بالسلطة الدنيوية وقوتها النسبية ووفقًا لشدة التنافس بينها. في التنافسات حول نطاقات النفوذ بين السادة أصحاب الأراضي والملوك والبابوات والأباطرة، كانت سلطة السادة أقوى وسلطة الملوك أضعف في بعض الممالك مقارنةً بغيرها، تمامًا مثلما مثَّل الأباطرة أو البابوات تهديدًا أعظم لبعض الملوك عن غيرهم. اختلفت فرنسا وإنجلترا، على سبيل المثال، إحداهما عن الأخرى في كل هذه الجوانب، ومن أهم أسباب ذلك أن الكيانات الجماعية في فرنسا كانت أقوى مما هي عليه في إنجلترا؛ حيث تسبب الضعف النسبي للسلطة الجماعية مقارنةً بالنظام المَلَكي في منح أهميةٍ أكبر سواءٌ للدولة المركزية الموحدة والأفراد، أو للعلاقات بين الحقوق الخاصة والسيادة العامة. وهذه الاختلافات، كما سنرى، عبَّرت عن نفسها في النظرية بدرجةٍ لا تقل عن التطبيق. ومع ذلك، في أيٍّ من الحالتين لم يكن المجال السياسي يتحدد بواسطة مجتمعٍ مدني.

كانت حالة إيطاليا مختلفة مجددًا؛ ففي الشمال، حيث كانت سلطة السادة ضعيفة نسبيًّا ومارست الكوميونات المدنية المستقلة صورة من السيادة الجماعية المشتركة على "الأقاليم الريفية" الإيطالية، لنا أن نتوقع رؤية المجتمع المدني وقد أُعيدَ إلى مركزه السابق في قلب الخطاب السياسي. ومع ذلك هنا أيضًا كانت القوى المستقلة المتنافسة ونطاقات النفوذ المتعارضة هي الشاغل المهيمنَ على الفلسفة السياسية. وبينما لم يكن لدى فقهاء القانون ورجال الخطابة الكثير ليقولوه عن الحياة المدنية والمواطنة، فإن العلاقات الأكثر بروزًا في التأملات الفلسفية الكبرى عن الحُكم لم تكن تدور عن العلاقات بين المواطنين بوصفهم أندادًا متساوين في مجتمعٍ مدنيٍّ ولا عن الصراعات - التي كانت شديدة الوطأة غالبًا - بين الأوليجاركيات الحضرية المهيمنة وبين القوى الأدنى منها مكانة.

مثَّل القرب الجغرافي للسلطة البابوية وإلحاح مطامحها الدنيوية تحديًا خاصًّا للغاية أمام الطبقات الحاكمة في إيطاليا، وهو ما فعلتْه المطالبات الإمبراطورية في

تلك المناطق من إيطاليا الأكثر تعرضًا لتعديات الملوك الجرمان بوصفهم أباطرةً للإمبراطورية الرومانية المقدسة. في الجمهوريات المدنية الصغيرة نسبيًّا في الشمال، حيث كانت المصالح المادية للنخب الحضرية موظفةً بشدةٍ في الكوميونات – ليس فقط في سلطتها على الأقاليم الريفية ولكن على نحوٍ أكثر تحديدًا في قوتها التجارية وربحها من المناصب المدنية – كان من الممكن للدعم الآتي من إحدى السلطتين، البابوية أو الإمبراطورية، أن يلعب دورًا حاسمًا في هيمنة هذا الفصيل المدني أو ذاك وقدرته على الحصول على الثروة. ورغم أن الصراع بين النُّخَب الحضرية والطبقات الأدنى مكانةً منها كان دائمًا حقيقة محورية للحياة المدنية، فليس من قبيل المفاجأة أن اتخذت السياسة في الجمهورية في المعتاد شكل صراعاتٍ بين فصائل داخل طبقة الأشراف الحضرية، عادةً في وجود دعمٍ خارجي، حول السيطرة على الموارد المربحة للكوميون. بل إن أطروحة "حامي السلام" لمارسيليوس، التي يعدها كثير من المعلقين بمنزلة جوهر الحُكم الجمهوري القروسطي، لم تكن تتعلق كثيرًا، كما سنرى، بالمواطنة النشطة في مجتمعٍ مدنيٍّ بقدر ما كانت تتعلق بالصراع بين البابا والإمبراطور.

يجدر بنا أن نضع في اعتبارنا أنه لو كانت المدن الإيطالية تمثل أي صلةٍ مباشرةٍ بالحقبة اليونانية الرومانية القديمة، فقد كانت صلة بالمنظومة البلدية التي وُجدت إبان الحُكم الروماني الإمبراطوري، وليس المجتمع المدني لدولة المدينة أو حتى الجمهورية الرومانية. وحتى حين أخذ المجتمع المدني دورًا محوريًّا في الفلسفة السياسية القروسطية، فقد كان هذا في المعتاد على صورة لاعبٍ في الصراعات الدائرة بين القوى المتنافسة. يمكن للكوميون الحضري أن يثبت ذاته في مواجهة حُكم السادة الإقطاعيين، أو في مواجهة التدخلات الآتية من السلطة البابوية أو الإمبراطورية، أو على النقيض من ذلك يمكن اللجوء إليه (كما سنرى عند مناقشة أعمال مارسيليوس البادوفي) من أجل دعم واحدةٍ من هذه القوى المتناحرة. بَيْدَ أن الموضوع الرئيسي للفلسفة السياسية لم يكن الحياة المدنية

للمواطنين في مجتمعٍ يتسم بالحُكم الذاتي [١]. وواقع الأمر أنه من الناحية العمليــة، كانت هناك حياة مدنية نابضة بالنشاط في هذه الكوميونات الحضرية القروســطية، وتوجد مجموعة كبيرة من الوثائق التي تشهد على أنشطتها التداولية، وهــذا يؤكــد على المشاغل المتمايزة للفلسفة السياسية القروسطية.

تضمنت النظرية السياسية القروسطية علاقة معقدة على وجــه الخــصوص بتراث الحقبة الكلاسيكية القديمة. وقد كانت معقدة ليس فقط بفعل العلاقــات بــين السلطتين العلمانية والكنسية بل أيضًا بفعل النطاق الدائم التغيــر لــسلطة الدولــة العلمانية والصراعات الدائمة الحضور بين عمليات مركزية الدولة وقوى تجزئــة السيادة. وقد استمر تراث الإمبراطورية، جنبًا إلى جنبٍ مع إرثها الكلاسيكي فــي تشكيل السيادة المجزأة للإقطاع، سواءٌ من الناحية النظرية أو العملية. وقد ظل حيًّا في العقائد اللاهوتية للنزعة العالمية المسيحية وفي التراتبية المؤسسية للكنيسة، لكن هذه كانت في صراعٍ متواصلٍ مع دقائق الممالك المتسمة بالتعددية، ونطاقات نفوذ السادة الإقطاعيين والكيانات المستقلة من مختلف الأنواع. وفي الوقت عينه، تَعــيَّن على الفلسفة السياسية التكيُّف مع غياب أي مجالٍ سياسيٍّ جيد التحديد، ليس مجتمعًا مدنيًّا على غرار دولة المدينة بل شبكة معقدة للغايــة مــن المؤســسات العلمانيــة والكنسية، إلى جانب الوحدة بين المِلْكية ونطاق النفوذ.

---

(١) إن أوجه الاستمرارية في الفكر السياسي من إيطاليا القروسطية إلى عــصر النهــضة مــن الممكن أن تكون مضللة؛ فربما، على سبيل المثال، ننحو إلى تضمين مكيافيلي فــي مناقــشةٍ للنظرية السياسية الإيطالية القروسطية، على أساس أنه يمثل ذروة تقليد ضارب بجذوره فــي الكوميونات الحضرية القروسطية. لكن هناك اختلافات كبيرة بين دول المجتمع المــدني فــي الفلسفة السياسية القروسطية والتأملات الخاصة بالاستقلالية الجمهورية والحياة المدنية التــي تظهر في إيطاليا عصر النهضة، حين كانت التهديدات الرئيسية للاستقلالية المدنية آتية لــيس من البابوات وأباطرة الإمبراطورية الرومانية المقدسة بل من الدول المَلَكية فيما بعد عــصر الإقطاع.

الفكر السياسي القروسطي

خُصِّصَ قدر كبير من هذا الفصل للتأملات القروسطية عن السلطة ونطاق النفوذ في غياب مجال سياسي محدد بوضوح. وقد اقتُرح أن النظرية السياسية، كمنهجٍ خاصٍ من الفكر، لم تكن ملائمة على نحوٍ مثاليٍّ للظروف الخاصة للحُكم القروسطي. بل إن كتاب "تاريخ كامبريدج للفكر السياسي القروسطي" يبدأ بافتراضٍ يقول "إن طبيعة "الفكر السياسي القروسطي" مُشكِلَة"." مشيرًا ضمن أمورٍ أخرى إلى أنه في السياق القروسطي لم تنطبق أنماط التفكير "السياسي" الملائمة لخبرة دول المدينة الكلاسيكية أو "الدولة" في العالم الغربي فيما بعد القرون الوسطى إلا قليلاً[١]. وبما أن "عددًا قليلاً من الكُتاب في تلك الحقبة يمكن أن يوصفوا عن حقٍّ بأنهم "مفكرون سياسيون"، من الأساس، وأن قلة قليلة للغاية منهم يمكن القول بأنها قدمت إسهاماتٍ فرديةً كبيرةً في هذا الموضوع"، فإن أي تاريخٍ يعتمد على دراسة أعمال الشخصيات البارزة "سيكون من الحتمي تقريبًا أن يقدم صورة منقوصة مشوهة عن الأفكار السياسية في القرون الوسطى[٢]".

على هذه الأسس، اختار "تاريخ كامبريدج" تبنِّيَ نهجٍ يركز على مفاهيم أو موضوعات رئيسية بعينها بدلاً من المناقشة المنهجية لأفكار كلِّ مفكرٍ كبيرٍ بالتناوب. وفي ضوء الخصوصية التي اتسم بها الحُكم القروسطي وصور التأمُّل النظري التي أنتجها، ثَمَّةَ ملاحظات كثيرة حول هذا الاختيار، لكن قد يكون من المفيد مع ذلك النظر إلى نموذجٍ للشخصيات البارزة من أجل توضيح كيف أن تقليد النظرية السياسية المتوارث من الحقبة القديمة جرى تكييفه مع الظروف القروسطية، وكيف أن عمليات التكييف هذه تباينت حسب السياقات القروسطية المحددة.

---

(١) انظر Cambridge History, op. cit., p. 1.

(٢) المصدر السابق ص ٤.

إن أي مفكرين يزعمون امتلاكهم "نظرية سياسية" في الغرب القروسطي إنما ينتمون إلى المراحل المتأخرة من القرون الوسطى، في الوقت الذي كانت فيه الحكومات المستقرة بشكلٍ أو آخر، على صورة ملَكيات أو دول مدن، آخذةً في الصعود، بينما كان الصراع بين السلطتين الكنسية والعلمانية، أو بين الملوك والأباطرة والبابوات، شديد الاحتدام. هذا أيضًا هو الوقت الذي اكتسب فيه تأثير الفلسفة السياسية الكلاسيكية زخمًا، خاصةً مع ترجمة كتاب "السياسة" لأرسطو إلى اللاتينية. وبمقدورنا الحصول على فكرةٍ بشأن السمات المميزة للتفكير السياسي في تلك الحقبة عن طريق النظر إلى عددٍ قليلٍ من الشخصيات الرئيسية التي، رغم تعرُّضها لتأثيراتٍ فكرية مشابهة وتبنِّيها بدرجاتٍ متفاوتةٍ للغة الفكر السياسي الكلاسيكي ولغة أرسطو تحديدًا، وظفتها في سياقات محلية مختلفة وفي السعي وراء غايات مختلفة.

كان توما الأكويني (نحو ١٢٢٥-١٢٧٤) ومارسيليوس البادوفي (١٢٩٠-١٣٤٢) ووليام الأوكامي (نحو ١٢٨٨-حوالي ١٣٤٨) جميعهم عالقين في خضم الصراعات التقليدية الدائرة في زمانهم واستجابوا لها على نحوٍ فلسفي، بدرجاتٍ متفاوتةٍ من الابتعاد المفاهيمي عن الأحداث السياسية وصراعات القوة. أشد الثلاثة انخراطًا في هذه الصراعات كان مارسيليوس، الذي تورَّط بشدةٍ في الصراع المرير بين البابا يوحنا الثاني عشر ولودفيج ملك بافاريا الطامح في كرسي الإمبراطورية، وأيَّد في عمله الكلاسيكي "حامي السلام" الإمبراطور في مواجهة البابا. كانت أعمال المفكرَين الآخرَين لاهوتية بالأساس، رغم أنه جرى الاستعانة بكلٍّ منهما في معركة جماعات الصدقة؛ إذ وقف توما إلى جانب الدومينيكان بينما وقف ويليام الأوكامي في وقتٍ لاحقٍ إلى جانب الفرنسيسكان، وكان لهذا تبعات ليس فقط على اللاهوت بل أيضًا على المصالح الدنيوية للكنيسة والبابوية. أيضًا كان كلٌّ منهما منخرطًا على نحوٍ مباشرٍ في الحياة العامة وفي الصراعات بين القوى غير الكنسية. فلم يكن توما الأكويني يتناول فقط الشئون

العملية للكنيسة، حتى بوصفه مستشارًا للبابا في الشئون العامة، بل أيضًا عمل لبعض الوقت مستشارًا للملك لويس الثامن ملك فرنسا (فعليًا كان ملك الفرنجة وكونت أرتوا)، الذي كانت تربط بينهما صلة قرابة. وقد جرى تبنِّي أفكاره وتعديلها من قبل آخرين منخرطين على نحوٍ مباشرٍ في صراعات القوة، على سبيل المثال جون الباريسي (المُتوفَّى عام ١٣٠٦) الذي، كما سنرى، طوَّر عقيدة توما الأكويني من أجل دعم الملك فيليب الرابع ملك فرنسا في صراعه مع البابا بونيفاس الثامن. شأن مارسيليوس، وجد ويليام الأوكامي نفسه عالقًا في صراعٍ بين البابا يوحنا الثاني والعشرين وبين لودفيج ملك بافاريا حين أثارت تدخلاته نيابةً عن الفرنسيسكان غضب البابا. الْتمس هذا الفيلسوف ملاذًا في بلاط لودفيج، ومن نافلة القول إن هذه التجربة شكَّلت أساس كتاباته عن العلاقة بين السلطتين الكنسية والعلمانية.

وبصرف النظر عن أي شيءٍ آخر يمكن أن يميز هؤلاء المفكرين بعضهم عن بعض، يجدر بنا التفكير في الاختلافات بين السياقات المباشرة التي واجهوا فيها مسائلَ نظريةً متشابهة. وبينما لا يمكن بالتأكيد اختزال الاختلافات بينهم إلى تباين سياقاتهم الخاصة، توجد بالتأكيد أوجه تطابق بين أفكارهم والظروف الخاصة التي تشكلت فيها فلسفاتهم. إن الاختلافات بين ويليام الأوكامي والمفكرين الآخرين لافتة للنظر على وجه التحديد، بطرقٍ تعكس الظروف الخاصة لإنجلترا القروسطية. قبل أن نستكشف أفكار هؤلاء المفكرين الثلاثة إذًا، دعونا نُذكِّر أنفسنا في إيجازٍ بالتفاوتات بين شبكات القوة والمَلكية المؤسَّسة سياسيًّا في فرنسا، وتحديدًا في باريس (حيث كان توما الأكويني منخرطًا ليس فقط في خلافات لاهوتية بل في السياسة الكنسية والعلمانية كذلك)، وشمال إيطاليا (الميدان السياسي لمارسيليوس)، وإنجلترا التي عاش فيها ويليام الأوكامي.

كانت التجزئة الإقطاعية للسيادة لا تزال حقيقة أساسية من حقائق الحياة في فرنسا في القرن الثالث عشر؛ حيث كانت حقوق السيادة والنفوذ الإقطاعيَّين

حاضرةً بقوة، وهو ما سيستمر في الحدوث حتى نهوض الدولة المركزية على صورة مَلَكية "استبدادية" في القرن السادس عشر والسابع عشر، ولم يتم التخلُّص منها نهائيًّا إلا مع اندلاع الثورة في القرن الثامن عشر. في الوقت عينه، حققت المَلَكية تقدمًا مهمًّا في طموحاتها الإقليمية، وبحلول أواخر القرن الثاني عشر والقرن الثالث عشر كانت تعمل بالفعل على تأسيس باريس بوصفها مركزًا قوميًّا، ليس فقط كمقرٍّ للحكومة بل أيضًا كمَعينٍ للتعليم والثقافة. ومع ذلك، كان المشروع المَلَكي متعارضًا ليس فقط مع الاستقلالية الإقطاعية في الريف المحيط ولكن أيضًا مع مطالبات الكيانات الحضرية المستقلة. وحتى حكومة باريس نفسها، التي صارت في ذلك الوقت مركزًا تجاريًّا مزدهرًا، كانت عبارة عن شبكة معقدة من المؤسسات المَلَكية والجماعية، وكان قدر كبير من حياتها العامة محكومًا من جانب تجارٍ أقوياء وطوائف حرفيين قوية. وفيما وراء حدود المملكة التي لا تزال تفتقر إلى الاستقرار كانت ثَمَّةَ تحديات آتية من الأمراء الجرمان للإمبراطورية الرومانية المقدسة، الذين رفض الفرنسيون الإقرار بسلطتهم، وكذلك كانت هناك الصراعات المريرة بين السلطة المَلَكية والبابوية، التي وصلت إلى ذروتها في الصراع بين الملك فيليب الرابع والبابا بونيفاس الثامن.

في موضعٍ سابقٍ من هذا الفصل تدبَّرنا السُّبل التي تباينت بها كلٌّ من دول المدن في شمال إيطاليا وممالك إنجلترا، سواءٌ قبل الغزو النورماني أو بعده، عن النمط الإقطاعي للسيادة المجزأة الذي تُعد فرنسا مَثَلاً له. ولأغراض مناقشتنا هنا يكفينا أن نتذكر التنظيم المعقد للكوميونات الحضرية الإيطالية: حريتها واستقلالها النسبي عن القوى الدافعة نحو المركزية من هذا النوع أو ذاك، وفي الوقت عينه تشظِّيها الداخلي وسلطاتها شبه المستقلة والتعاون بينها، والضغوط المبذولة عليها من جانب الأباطرة والبابوات، إلى جانب الفصائل الداخلية المرتبطة بهذه السلطة العليا أو تلك. وقد لعبت المبادئ الجماعية التي أُسست دول المدن هذه عليها – كلٌّ من التعاون المدني نفسه والكيانات الجماعية داخله – دورًا كبيرًا في تطوُّر النظرية السياسية النابعة من الكوميونات المدنية، كما سنرى في حالة مارسيليوس.

اختلف الإنجليز عن هاتين الحالتين كلتيهما بطرقٍ كان لها تبعات مهمة للغاية على النظرية السياسية؛ فبدلاً من السيادة المجزأة، وعلى النقيض من الحال في فرنسا، بنى الإنجليز في وقتٍ مبكرٍ دولة مركزية إلى جانب منظومةٍ فريدةٍ للملكية الخاصة الحصرية. وبدلاً من النفوذ الإقطاعي، أسَّس الإنجليز دولة وحدوية، بينما أقرَّ القانون العام على نحوٍ متزايدٍ بـ "حق" الفرد في الملكية على نحوٍ مستقلٍّ عن أي مطالبات أو مزايا أو التزامات غير اقتصادية. كان هذا مختلفاً عن الحق في الدفاع عن حقوق الملكية الفردية أمام القانون، والذي تمتع به الفرنسيون أيضًا في أواخر القرون الوسطى. وبإمكان هذا الحق، حتى أمام البلاط الملكي، أن يوجد (كما في فرنسا) حيث كانت الملكية لا تزال قائمة على أُسُس إقطاعية، لما يصاحب ذلك من التزامات، وحيث استمرَّ كل سيد إقطاعي في امتلاك نظامه القانوني الخاص وولايته القضائية المستقلة. لكن في إنجلترا كان حق الملكية الفردية نفسه أكثر استقلاليةً بكثيرٍ عن الالتزامات الإقطاعية والولاية القضائية الإقطاعية.

على النقيض من كلٍّ من فرنسا وإيطاليا، حيث كانت المبادئ الجماعية أقوى وحيث كانت الوحدات المُشَكِّلة للنظام السياسي هي الكيانات الجماعية، كانت الدولة الإنجليزية آخذةً في التشكُّل على نحوٍ متزايدٍ كمجموعةٍ من الرجال الأحرار، غير الخاضعين لأي سيدٍ عدا الملك (بصرف النظر عن السلطات الخاصة للسادة أصحاب الضِّياع). وهذه الاختلافات انعكست في منظومة التمثيل الإنجليزية، وهو ما أدّى إلى ظهور برلمانٍ وحدويٍّ في وقتٍ مبكرٍ للغاية، نُظر إليه بوصفه لا يُمثِّل هيئات جماعية (مثلما كانت الضِّياع الفرنسية تُمثِّل كيانات جماعية)، بل يمثل المجتمع القومي كله، المؤلَّف من رجالٍ أحرارٍ فُرادى. مارس البرلمان أيضًا سلطات تشريعيةً في وقتٍ مبكرٍ للغاية مقارنةً بالهيئات التمثيلية الفرنسية، ولم تكن سلطات الطبقات ذات الأملاك نابعةً من كونها تحوز نطاقات نفوذٍ إقطاعية، بل بوصفها أجزاءً مشاركةً في دولة مركزية.

استخدم كلٌّ من توما الأكويني وجون الباريسي ومارسيليوس البادوفي وويليام الأوكامي، بطرقهم المتعددة الخاصة، النظرية السياسية الكلاسيكية، وعلى وجه التحديد نظرية أرسطو السياسية. لا شك أن كل مفكرٍ منهم كانت له سماته العبقرية الخاصة. ولا شك أيضًا في أن غاياتهم والتزاماتهم السياسية تباينت. غير أن تعديلاتهم على الأفكار الكلاسيكية السابقة، وابتعادهم عنها، يتباين بطرقٍ مهمةٍ مرتبطةٍ بوضوحٍ بالاختلافات بين سياقاتهم.

توما الأكويني

وُلد توما الأكويني في عام ١٢٢٥ على الأرجح، رغم أن هذا التاريخ ليس مؤكدًا بشكلٍ قاطع، لعائلة أرستقراطية - إذ كان والده الكونت لاندولف ووالدته قريبة لأسرة هوهنشتاوفن التي تُوج عدد من أبنائها أباطرة للإمبراطورية الرومانية المقدسة - في سيكاروكا الواقعة بين نابولي وروما. كان توما الأكويني ينتمي إلى عائلةٍ بارزةٍ ذات أملاكٍ في مملكة صقلية، في وقتٍ شهد صراعًا مريرًا بين ملكها، فريدريك الثاني، والبابا جريجوري التاسع؛ ومن ثَمَّ فقد عايش توما الأكويني في وقتٍ مبكرٍ للغاية وعن كثب الصراعات بين السلطتين الكنسية والعلمانية. وقد بدأ تعليمه الرسمي في الدير البنيديكتي الذي كان عمه رئيسًا له، وأكمل تعليمه في جامعة نابولي، حيث وقع تحت تأثير الرهبة الدومينيكانية، وذلك ضد رغبات أسرته. كان ذلك الوقت وقت احتقانٍ فكريٍّ وديني؛ إذ لعبت الجامعات الجديدة دورًا بارزًا على نحوٍ متزايدٍ تَمثَّل في إرضاء الحاجة المتزايدة لرجال الدين المتعلمين، وكذلك وفرت "التعليم الجديد" المتأثر بعمقٍ بالمصادر الكلاسيكية. كان توما أستاذًا للفلسفة، ودَرَّسَ الفلسفة في عددٍ من المدن الإيطالية، لكنه انخرط في باريس على نحوٍ وثيقٍ في الصراعات والنقاشات اللاهوتية الدائرة حول جماعات الصدقة. ومن المنطقي افتراض أنه في باريس أيضًا، وخلال إدارته لشئون الكنيسة وعمله

مستشارًا للملك، وجد توما الأكويني نفسه متورطًا بشكلٍ شخصيٍّ في التفاعل بين السلطتين الكنسية والعلمانية.

لم تظهر تبعات الصراعات والأحداث السياسية على أعمال توما الأكويني بشكلٍ فوري. بالتأكيد كان لدفاعه عن المفهوم الدومينيكاني للملكية، كما رأينا، تداعيات عملية على الشئون الدنيوية للكنيسة، لكن خلافًا لمارسيليوس ووليام الأوكامي، لم يكن توما الأكويني في فلسفته ينحاز صراحةً إلى أحد جانبَي صراع السلطة في أيامه، ما لم يكن يدافع - من حيث المبدأ العام - عن السلطة المَلَكية كسلطة قريبه لويس الثامن. وربما يجدر بنا أن نركز انتباهنا على جانب آخر أوسع تعكس فيه فلسفة توما الأكويني السياسية، وتكييفه لفكر أرسطو، الظروف والشواغل الخاصة بزمنه.

اقترحنا في موضعٍ سابقٍ من هذا الفصل أن نظرية أرسطو السياسية لم تكن ملائمة لواقع الحُكم في القرون الوسطى، ولم يكن بالإمكان جعل منظومة من الفكر السياسي قائمةً على الحياة المدنية لدولة المدينة القديمة أن تتوافق مع الظروف القروسطية إلا عن طريق قفزاتٍ مفاهيميةٍ كبيرة. ومع ذلك كانت فلسفة أرسطو السياسية مصممة على نحوٍ طيبٍ يلائم وظيفة أساسية أخرى. ومع بعض التعديلات، التي أنجزها توما الأكويني، قدمت فلسفة أرسطو إطارًا مفاهيميًّا لوضع الحُكم العلماني في نظامٍ كونيٍّ أكبر بصورةٍ أوفت على نحوٍ أنيقٍ بالاحتياجات الدنيوية لمسيحيي القرون الوسطى.

قد يبدو هذا طرحًا غريبًا؛ فمن الظاهر، ربما تبدو النظرية السياسية لفيلسوفٍ وثنيٍّ مثل أرسطو أكثر توافقًا مع دراسة الحُكم القروسطي في عملياته الدنيوية منها مع التأملات اللاهوتية عن موضع البشرية في الكون المسيحي. إلا أن أرسطو لعب دورًا محوريًّا في صياغة مثل هذه التأملات اللاهوتية تحديدًا؛ فلقد واصل الفلاسفة المسيحيون القروسطيون مثل توما الأكويني تأثُّرهم الشديد

بالأفلاطونية الحديثة المسيحية، خاصةً في صورتها الأوغسطينية، بَيْدَ أن احتياجاتهم كانت مختلفة عن احتياجات المسيحيين الأوائل. فعزوف الأفلاطونية الحديثة عن العالم الدنيوي، بما فيه من حطٍّ لقيمة الوجود الأرضي لصالح الروحانية والتحرُّر الصوفي من العالم المادي؛ كل هذا خدم المسيحيين على نحوٍ ملائمٍ للغاية في أواخر عهد الإمبراطورية الرومانية. وحين أفسح المجتمع المدني الطريق على نحوٍ حاسمٍ أمام الحُكم الإمبراطوري لم تكن ثَمَّةَ حاجة للرعايا المسيحيين بشغل أنفسهم بالحُكم الدنيوي الشديد التعقيد. وقد كان كافيًا للاهوتيين أمثال أوغسطينوس أن يؤمِّنوا على فصل العمل بين قيصر والله، وكان بوسع المسيحيين الصالحين، رغم طاعتهم التامة لقيصر، أن يعيشوا حياتهم وهم منشغلون بشئونهم الروحية. لكن كانت هناك حاجة لشيءٍ مختلفٍ من أجل تفسير انشغال مسيحيي القرون الوسطى بتعقيدات الحُكم الإقطاعي (وما بعد الإقطاعي)، خاصةً في ضوء انشغالهم بالصراعات بين مطالب السلطة الدنيوية المختلفة. وقد وفرت نظرية أرسطو السياسية، والمكان الذي يضعها فيه داخل منظومته الفلسفية، إطارًا مفاهيميًّا للمفكرين المسيحيين كي يُقرُّوا بسمو العالم الروحاني وفي الوقت ذاته يعاملون الحُكم الدنيوي، بل والعلماني، بوصفه ذروة المشاغل المسيحية في هذا العالم.

لنتدبرْ، أولاً، المبادئ الأرسطية الجوهرية التي تبنَّاها توما الأكويني، في شكلٍ بسيطٍ مقتضب. وبعد ذلك يمكننا مواصلة استكشاف ارتحالاته عن أرسطو، بينما كان يستجيب لكلٍّ من متطلبات اللاهوت المسيحي ووقائع الحُكم القروسطي. تنبع الحجة الواردة في كتاب "السياسة" لأرسطو، كما رأينا، من نظريته العامة عن الطبيعة. وفي جهده لتفسير مبادئ النظام التي تظل ثابتةً في العالم الطبيعي ذي الحركة الدائمة، أكَّد أرسطو على مبدأين: الغاية، ***telos***، التي تميل نحوها كل عملية، والتراتبية الجوهرية للنظام الطبيعي. ويُطبق أرسطو هذين المبدأين على دول المدينة عن طريق القول بأن هذا الشكل من الاجتماع الإنساني هو الشكل

الأسمى، وأنه يصل بالتطوُّر الإنساني إلى الكمال؛ إذ إن "الإنسان بطبيعته حيوان يعيش في دولة مدينة"، مخلوق مقصود منه العيش في دولة مدينة، لأنه فقط في دولة المدينة يستطيع الإنسان أن يحقق غاياته بوصفه كائنًا أخلاقيًا عاقلاً. إن دولة المدينة، بعاداتها وقوانينها، هي التي تُعوِّد الناس على العيش في توافق مع مبادئ الفضيلة والخير المطلوبة من أجل السعادة الكاملة للبشر. أما بشأن أي أنواع دولة المدينة هو الأفضل، فيقترح أرسطو صورة مثالية يُعاد فيها إنتاج المبدأ التراتبي الأساسي للطبيعة – الفصل بين العناصر الحاكمة والمحكومة – على نحوٍ واضحٍ من خلال الفصل بين "ظروف" المدينة و"أجزائها"، لكنه يقترح أن "أفضل دولة مدينة من الناحية العملية" هي تلك التي تجمع بين عناصر الصورتين الأوليجاركية والديمقراطية، من أجل تقليل الفوضى الناتجة على نحوٍ خاصٍّ عن الصراعات بين الأغنياء والفقراء وتصوُّراتهم المتباينة للعدالة.

تتجلى فلسفة أرسطو لدى توما الأكويني على النحو الأوضح في كتابه "الخلاصة اللاهوتية"، وهي تبدأ بمعالجته للبشرية بوصفها جزءًا من النظام الطبيعي، الذي يكون كل جزءٍ فيه موجهًا نحو تحقيق "غايته" الطبيعية الصحيحة. فالبشر يتفرَّدون بامتلاكهم هبة العقل، وبوصفهم مخلوقاتٍ عاقلة هم قادرون على إدراك الواقع، وهو ما يتضمَّن قدرة طبيعية على فهم المبادئ الأخلاقية الجوهرية المطلوبة من أجل تحقيق السعادة الخاصة بالبشرية. إن "الغاية" الإنسانية هي تحقيق هذه القدرات العقلية، سعيًا وراء خير البشر، والذي نصل إليه من خلال العقل الطبيعي.

والقدرة المعرفية على فهم طبيعة الأشياء، في نظر توما الأكويني شأنه في ذلك شأن أرسطو، تتوسع عن طريق العقل العملي، الذي يُمكِّن البشر من إصدار أحكامٍ عقلانيةٍ ليس فقط بشأن حقيقة ما عليه الأشياء بل أيضًا بشأن الأفعال الصحيحة. وبينما مبادئ الخير يمكن الوصول إليها من خلال العقل، فإن الخير

البشري في حقيقته العملية ما هو إلا عملية خاصة بالمشاعر يوجهها العقل. إنه مسألة تدريبٍ وتعوُّد، تُنتج ميلاً ليس فقط نحو السعي وراء الخير بل أيضًا نحو حبه، وشأن أرسطو يرى توما الأكويني أن الحياة في مجتمع "سياسي" تُدرِّب الناس على المبادئ الأخلاقية وتُعودهم على حُب الخير للبشرية. ولهذا السبب فإن البشر بطبيعتهم حيوانات "سياسية"، بمعنى أن "الغاية" الطبيعية للبشرية تتحقَّق على النحو الأمثل في مجتمعات "سياسية" يحكمها القانون. والفضيلة الأسمى هي العدالة: وتعني منح كل ذي حقٍّ حقه، والسبيل الأفضل لتحقيق ذلك يكون من خلال صورةٍ من "البناء المختلط".

إن "تطبيع" الإنسان والفضيلة والعدالة والمجتمع "السياسي" على النحو الذي رآه توما الأكويني؛ كلها تمثل انحرافاتٍ كبيرةً عن العقائد المسيحية المبكرة، وفي هذا الجانب يختلف توما الأكويني اختلافًا كبيرًا عن أوغسطينوس. إن تفسير توما للحياة في هذا العالم مختلف للغاية عن معالجة سلفه العظيم للتاريخ البشري في هذا الوجود الأرضي المشبع بالخطيئة. فتاريخ توما الأكويني ليس فقط مشهدًا تراجيديًا لا يمكن فيه لأي تناغُم أو عدالة أو نظام صحيح أن يسود: ففي مثل هذا العالم أفضل ما يمكن أن نأمل فيه هو درجة معينة من الأمن والراحة المادية ما دام الرعايا، بمن فيهم المسيحيون، يطيعون قيصر، بينما يسعَوْن إلى التحرر في العالم الروحاني. لا يعني هذا أن السقوط والخطيئة ليس لهما تأثير على لاهوت توما الأكويني، بل إن الاجتماع السياسي في نظره ليس مجرد شرٍّ ضروريٍّ من أجل التعامل مع إنسانيةٍ ساقطة. وبما أن النظام السياسي طبيعي، فلا بد أنه وُجد قبل السقوط، حتى لو كان ميل البشر نحو الخطيئة قد تطلب الإجبار من أجل الحفاظ على السلام والنظام بطريقةٍ لم تكن مطلوبة في الحالة السابقة على السقوط. لم يكن السقوط يعني فقدان العقل الطبيعي، وبينما البشر قادرون على أن يختاروا عدم اتباع مبادئ العقل، فإن قدراتهم العقلية المميزة تُمكِّنهم من فهم القانون الطبيعي واتِّباعه. إن بمقدورهم تحقيق السعادة أو الإشباع (الغبطة) في هذا العالم عن طريق

العيش في توافق مع مبادئ العقل والأخلاق. والنظام السياسي الدنيوي الموجَّه نحو تحقيق الخير العام هو السبيل إلى تحقيق هذه الغاية. وجدير بنا أن نضيف هنا أن مثل هذا التصوُّر للسلطة الدنيوية كان أمرًا لا غنى عنه لأي دفاعٍ مسيحيٍّ عن السلطة المَلَكية العلمانية.

قد يختلف المعلقون حول الدرجة التي يمكن بها تحقيق الإشباع النهائي والكامل في نظر توما الأكويني فقط بعد الموت، وما إذا كان هذا ممكنًا من الأساس، في عالمٍ يقع فيما وراء عالمنا هذا (مثلما يختلف المعلقون حول آراء أرسطو عن القيمة النسبية للممارسة في مقابل حياة التأمُّل)، لكن تمامًا مثلما حتى للقراءة الأكثر تطرفًا لالتزام أرسطو بحياةٍ من التأمل لا يمكنها أن تنكر الأهمية التي يعزوها إلى دولة المدينة، لا يمكننا أن نغفل في حالة توما الأكويني عن قيمة "الغبطة" المتاحة في المكان والزمان الحاضرين للبشر الذين يعيشون في مجتمعات "سياسية". ورغم أنه لا يستفيض مطلقًا في آرائه عن العلاقة بين السلطة الروحية والدنيوية، فمن الواضح أيضًا أنه يمنح درجة كبيرة من الاستقلالية للمجتمع السياسي العلماني. تظل هناك بالتأكيد وظيفة أساسية للمجتمع الروحاني والكنيسة التي تُمثِّله وهي الإعداد للحياة الأبدية، لكن هذا لا ينتقص من وظيفة التجمعات العلمانية، أو حتى يجعلها في مرتبةٍ أدنى، سواءٌ أكانت هذه التجمعات على صورة عائلات أو دول، في سعيها لتحقيق السعادة على الأرض. ومع ذلك، فإن توما الأكويني في نهاية المطاف مسيحي ورِع، وتطلَّب توافقُ كون أرسطو مع تعاليم المسيحية بعضَ التعديل.

إن مفهوم أرسطو عن الغايات، كما رأينا في الفصل السابق، يتضمَّن "العلل النهائية"، أي الحالة النهائية "التي من أجلها" تحدث عمليات النمو والتطوُّر الطبيعية. وهذه العلل كامنة في الأشياء نفسها (تمامًا مثلما تكون إمكانية النمو إلى شجرة بلوط كامنة في جوزة البلوط)، فلا تتطلب غرضًا متعمدًا ولا تَحكُّمًا من الخارج،

ولا عقلاً إلهيًا. وفكرته عن "المحرِّك الذي لا يتحرك"، أي المسبب الأول للحركة الذي لا يتحرك هو ذاته بفعل أي مُسبِّب، لا تقترح وجود ذكاءٍ إلهيٍ أو غايةٍ إلهية؛ فهي ببساطة وسيلة لتعيين المبدأ القائل بأنه في كونٍ تكون فيه الحركة دائمةً وأبدية، لا بد من وجود مبدأٍ محركٍ يدفع الأشياء إلى الحركة من دون أن يتحرك هو ذاته، وإلا كان علينا افتراض وجود نكوص لا نهائي من المحركين، وهو الأمر المستحيل في نظره. بعبارةٍ أخرى: يرى أرسطو أن المحرك الذي لا يتحرك هو مبدأ فيزيائي، لا لاهوتي. أما في نظر توما الأكويني، بطبيعة الحال، فلا بد من وجود ما هو أكثر من المحرك الذي لا يتحرك بهذا المعنى؛ إذ لا بد من وجود "خالق"، والنظام الكوني إنما يقتضي ضمنًا وجود الغاية والذكاء الإلهيين.

فيما يخص النظرية السياسية، النتيجة الأكثر أهميةً لهذا الرأي تكمن في مفهوم القانون. لقد شيد توما الأكويني جسرًا بين اللاهوت ومبادئ الحُكم الأرضي عن طريق التمييز بين الأنواع المختلفة للقانون: فهناك القانون الإلهي، والقانون الأزلي، والقانون الطبيعي، والقانون البشري أو الوضعي. القانون الإلهي، المعنيُّ بالحياة الأبدية وعلاقة البشر بالله، هو موضوع الوحي الإلهي الموجود في الكتاب المقدس. وهذا مختلف من الناحية المفاهيمية عن القانون الأزلي، الذي يُمثِّل مبادئ النظام الكوني التي يحكمها الله. وبقدر ما يملك العقل البشري قدرة على فهم هذا النظام الكوني يكون بوسعنا الحديث عن القانون الطبيعي. والقانون الطبيعي هو ذلك الجانب من التنظيم الإلهي المتاح للفهم البشري، والذي يُرسي المبادئ الأساسية للخير في الممارسة البشرية والحُكم المشروع. وهذا، بدوره، ينبغي تضمينه في القوانين الوضعية التي تسنها الحكومات على الأرض. يُمثِّل مفهوم توما الأكويني للقانون الطبيعي انحرافًا كبيرًا عن فكر أرسطو. اختلف الباحثون حول ما إذا كان لدى أرسطو نفسه نظرية للقانون الطبيعي. ومع ذلك، رغم أنه يؤمن بالتأكيد بوجود معايير للفضيلة ليس فقط بحكم الاتفاق بل أيضًا بحكم الطبيعة، فإنه لا يصوغ هذه المبادئ على صورة قانون (كما فعل الرواقيون

وشيشرون من بعده). وبصرف النظر عن المقدار الذي أسهم بـه أرسطو في التصوُّرات اللاحقة للقانون الطبيعي بفضل تأصيله لكلٍّ من الفضيلة والعدالة في الطبيعة، فبالتأكيد لا وجود للتشريع، ولا وجود لمشرِّعٍ نهائي، ناهيك عن وجود نوعٍ من العقاب على خروقات القانون. إن مبادئه "الطبيعية" للفضيلة ليست حتى قواعد صارمة مُطلقة مُكتشفة بالعقل بل تظهر عادةً بوصفها قواعد بديهية مُضمرة (على نحو فائض كما رأينا) داخل كل مَن يتمتع بالحكمة العملية. وعلى العكس من ذلك، القانون الطبيعي في نظر توما الأكويني مفهوم على نحوٍ واضحٍ وجوبيٍّ بوصفه "قانونًا"، وهو ما يقتضي وجود تشريعٍ ومشرِّعٍ نهائي.

إن تَحوُّل محرِّك أرسطو الذي لا يتحرك إلى خالقٍ إلهيٍّ ومشرِّعٍ له دور واضح في لاهوت توما الأكويني، وفي إضفائه الصبغة المسيحية على فكر أرسطو. لكن يمكن قول المزيد عن وظيفة القانون الطبيعي في النظرية السياسية القروسطية، التي تتعلق بقدرٍ مساوٍ بواقع الحُكم القروسطي مثلما تتعلق بمتطلبات اللاهوت المسيحي. ذكرنا بالفعل أن المفهوم كان غائبًا، على سبيل المثال، عن الفلسفة الإسلامية، لكن ليس من الكافي أن نقول إن المفهوم يلعب دورًا فريدًا في الفكر السياسي الغربي فقط لأن التراث الروماني، بما في ذلك نظرية شيشرون للقانون الطبيعي، كان متاحًا بشكلٍ أكبر للمسيحيين القارئين للاتينية منه للعرب. علينا أيضًا أن نأخذ في الحسبان الحاجات النظرية التي أوفى بها مفهوم القانون الطبيعي: الحاجات التي وُجدت في المسيحية، في سياق الإقطاع الغربي، لكنها لم توجد في العالم الإسلامي.

علّقنا بالفعل على الاختلاف بين المسيحية وكلتا الديانتين التوحيديتين الأخريين في موضوع القانون، على الفصل المسيحي المتفرد بين القانون الديني الموحى إلهيًّا والقانون المدني للحياة اليومية. ومع ذلك لم يكن كافيًا لمسيحيي القرون الوسطى ببساطةٍ أن يتخيلوا وجود مشرِّعٍ إلهي، يسنُّ القانون من موضعه

المرتفع ويعاقب أولئك الذين يخرجون عن قانونه. وبسبب أن المسيحية القروسطية كانت مجبرة دائمًا على إدارة الفاصل بين القانونين الإلهي والمدني، تمامًا مثلما كانت تواجه على الدوام التوترات القائمة بين السلطتين الكنسية والعلمانية؛ لهذا السبب تحديدًا احتاجت الفلسفة المسيحية جسرًا مفاهيميًّا بين الاثنتين. لقد احتاجت نطاقًا للقانون يرتكز بإحدى قدميه في كل معسكرٍ من المعسكرين، دون أن ينتهك سلامة أيٍّ منهما أو يتحدّى سلطته. كان لا بد من وجود قانونٍ مُصدَّقٍ عليه في نهاية المطاف من قِبَل مشرّعٍ إلهي ولكن يمكن استيعابه من جانب البشر العاديين بطرقٍ لا تتطلب وحيًا إلهيًّا، حتى لو كان الوحي الإلهي يؤكد مُكتشفات العقل الطبيعي. فلم يكن توما الأكويني، ذلك المسيحي المناصر لفكر أرسطو، ليقبل بالحل الذي ذهب إليه ابن رشد، والذي يقتضي وجود منظومة وحيدة للقانون؛ ومن ثَمَّ ما لم يكن مستعدًّا للقَبول بـ "حقيقة مزدوجة" تتصل بعالمَين منفصلَين تمامًا، فقد كان القانون الطبيعي فكرةً مفيدةً للغاية.

ومن الوظائف المهمة لهذا القانون أن بمقدوره وضعَ صور الاجتماع العلمانية في كونٍ منظمٍ إلهيًّا وفي الوقت عينه يمنح المجتمعات السياسية العلمانية استقلالها عن السلطة الروحية عن طريق التشديد على أن العقل الإنساني يملك قدرة كبيرة على الوصول إلى الخير، حتى من دون أي وحيٍ إلهي. وفي واقع الأمر، يستطيع الإجماع البشري أن يُكمل القانون الطبيعي، أو ربما يُعدِّل مبادئه الثانوية. على سبيل المثال، رغم أن كل الرجال متساوون بطبيعتهم، فإن العبودية – الموجودة بحكم قانون الشعوب – يمكن تسويغها من منظور القانون الطبيعي: فبينما لا يوجد مبدأ في الطبيعة يُحتِّم على رجلٍ أن يكون عبدًا بينما لا يكون آخر كذلك، فإن عبودية رجلٍ لرجلٍ آخر قد تكون متفقة مع الطبيعة بمعنًى آخر؛ على أساس المنفعة، التي تقضي بأنه قد يكون من المفيد، كما قال أرسطو، أن يُحكَم العبيد من جانب رجالٍ أكثر حكمة.

لا يوجد ما قد يوضح مقدار نفع القانون الطبيعي على النحو الذي تَصوَّره توما الأكويني به أفضل من تَصوُّره عن المِلْكية. رأينا بالفعل كيف أن الرأي الدومينيكاني عن المِلْكية جاء استجابةً لمنتقدي الكنيسة وكان يهدف إلى جعْل ثرواتها الشاسعة متوافقة مع مبادئ جماعات الصدقة، إلا أن توما الأكويني، في هذا الموضع وغيره من المواضع، يُقيم توازنًا دقيقًا بين مبادئ اللاهوت المسيحي والمتطلبات الدنيوية للحياة العلمانية. فالله، حسب تَصوُّره، له "سيطرة" على طبيعة الأشياء المادية، لكن البشر يملكون "سيطرة" فعلية على استخدامها. فلا يوجد مبدأ في الطبيعة يُحدد ما إذا كانت المِلكية، أو ينبغي أن تكون، خاصةً أو شيوعية، ومع ذلك فالمِلكية الخاصة موجودة بالفعل بحكم قانون الشعوب. ورغم أن العالم المادي كان مقصودًا منه في الأصل فائدة البشرية كلها، فإن نفعية المِلكية الخاصة جعلتها متوافقة مع القانون الطبيعي. بل إن المِلكية تخدم غايةً أسمى؛ إذ لا تسهم فقط في إعاشة العائلات بل أيضًا في تخفيف الفقر وتعزيز الصالح العام.

نجد في أعمال توما الأكويني انتقاداتٍ قاسيةً لمثل هذه الممارسات الاقتصادية، كالربا والغش، ولم تكن التجارة في نظره نشاطًا نبيلاً، ولكن رغم أن فكرة "السعر العادل" محورية في فلسفته الأخلاقية، فإنه بالتأكيد يتقبّل فوائد التجارة؛ وهو ما يتوقعه المرء من فيلسوفٍ مرتبطٍ أشدَّ الارتباط بأحد المراكز التجارية القروسطية الكبرى كباريس في القرن الثالث عشر. وبينما يُدرك المخاطر الأخلاقية الكامنة في الثروة والتجارة، والتي تتطلب تنظيمًا للملكية والنشاط التجاري من جانب القانون المدني بل والحكم الأميري، فإنه بالتأكيد يفضل المِلْكية الخاصة والثروة عند استخدامهما بما يتفق مع العقل.

إحلال العلاقات القانونية محل العلاقات المدنية

رغم كل ما سبق فإن ثنائية المسيحية الغربية لا تزال غير كافيةٍ لتفسير الدور المحوري الذي لعبه القانون الطبيعي. وعلينا أيضًا أن نضع في الحسبان

الأهمية البالغة للقانون في النظام القروسطي العام. فبينما كان أرسطو بالتأكيد معنيًا بدور القانون في دولة المدينة، لا نجد انشغالاً مماثلاً بالقانون، بوصفه المبدأ المؤسس للنظام الاجتماعي، في فلسفة توما الأكويني. وهذا التباين يعكس الاختلاف بين المجتمع المدني لدولة المدينة القديمة والشبكة المعقدة من العلاقات القانونية والتعاقدية، بين كياناتٍ جماعيةٍ متعددةٍ وداخلها، التي كانت تؤلف النظام القروسطي. فبينما كانت نظرية أرسطو السياسية تتعلق بالتوافق المدني بين الطبقات في مجتمعٍ مدنيٍّ واحد، كان المفكرون القروسطيون أكثر انشغالاً برسم ملامح نطاقات السلطة بين الولايات المتنافسة والمتداخلة وتسوية التعاملات بين المجتمعات المتعددة. ولم يكن من قبيل المصادفة أنْ هيمن فقهاء القانون، المدني والكنسي، على تنظيرات الحُكم القروسطية. فمفهوم القانون الطبيعي، المصطبغ بالفعل بالنزعة القانونية الرومانية، بسط على نحوٍ أنيقٍ التصوُّر القانوني للنظام بحيث صار يشمل الكون كله.

يضرب إحلالُ العلاقات القانونية محلَّ العلاقات المدنية بجذورٍ عميقةٍ في الفلسفة السياسية القروسطية. ومن الممكن، على سبيل المثال، رؤيته في الخطأ الذي ارتكبه الموربيكي عند ترجمة أرسطو، والذي فيه صار مصطلح "سياسي" لا يتعلق بالعلاقات بين المواطنين بقدر ما يتعلق بالالتزام بالقانون، أو بطريقةٍ أخرى، بالحُكم. وفي تعليق توما الأكويني على كتاب "السياسة"، من اللافت للنظر أنه رغم تتبُّعه مناقشة أرسطو للمواطنة، فإنه يعرض التمييز بين النظام "الملَكي" و"السياسي" على النحو ذاته الذي ذهب إليه الموربيكي. فتمامًا مثلما يتصف البيت بالحُكم المزدوج، العائلي والاستبدادي، الأول على أفراد العائلة والثاني على العبيد، فإن المدينة أيضًا "تُحكَم بواسطة حُكم مزدوج، السياسي والملَكي. فالحُكم الملَكي يوجد حين يتمتع حاكم المدينة بسلطةٍ كاملة، بينما الحُكم السياسي يوجد حين يتمتع حاكم المدينة بسلطةٍ مقيدةٍ بقوانين المدينة[١]". الأمر اللافت للنظر بشأن هذه الفقرة

---

(١) انظر Politics 1.1.13.

هو أنها تأخذ الحُكم المَلَكي كأمرٍ مُسلّمٍ به، بحيث لا تُميز بين الحُكم المَلَكي وغيره من أشكال الحُكم، بل بين الصور الملتزمة بالقوانين وغير الملتزمة بالقوانين من الحُكم الأميري. بل قد توجد أسس للشك في أن توما الأكويني يُفضّل على نحوٍ صريحٍ المَلَكية "السياسية"، رغم أنه يتسم بالغموض بشأن هذه النقطة لدرجة أنه وُصف بشتى أنواع الصفات، من مناصرٍ للحُكم المَلَكي إلى مبشرٍ بالدستورية الحديثة. إلا أن السؤال الجوهري هنا يتعلق بالمعيار الذي يجري وفقه وضع هذا التمييز وكيف يُعيد توما الأكويني تعريف "السياسي" على نحوٍ مناقضٍ لأرسطو.

من الصحيح لا شك أن أرسطو يُميز بين الحُكام الملتزمين بالقانون وغير الملتزمين به، أو الحُكام الذين يتصرّفون وفق الصالح العام والحُكام الذين يتصرفون وفق مصلحتهم الخاصة. بَيْدَ أن الملمح المميِّز للحُكم "السياسي"، بصرف النظر عمن يمارسه، ليس ببساطةٍ أنه ملتزم بالقانون بل أنه يحدث داخل مجتمعٍ من المواطنين؛ وهنا يجب التشديد على أنه ليس مجتمعًا من الرجال الأحرار بل من المواطنين، الذين هم مؤهلون من حيث المبدأ للمشاركة السياسية. على النقيض من ذلك نجد أنه في رأي توما الأكويني، وغيره من المفكرين القروسطيين، يتحوّل الخطاب السياسي المحوري بعيدًا عن مجتمع المواطنين، بينما يُكيِّف ما هو "سياسي" مع ظروف النظام الإقطاعي، من حيث تراتبية نطاقات النفوذ والكيانات الجماعية داخله.

يوجد بطبيعة الحال في أعمال توما الأكويني ما يشير، رغم أنه يأخذ الحُكم الأميري كأمرٍ مُسلَّمٍ به، إلى أن الحُكم بما يتفق مع الصالح العام يستتبع نوعًا من الإجماع حول دور المحكومين بحيث تكون العلاقة بينهم وبين الحُكام لها طبيعة أقرب إلى الميثاق، وأن الحُكم الاستبدادي - أي الحُكم بما في صالح الحاكم وليس بما يتفق مع الصالح العام - يُعد خرقًا للميثاق؛ وهو ما قد يُخوّل الإطاحة بالحاكم المستبد أو حتى قتله. ومع ذلك فهذا ليس حقًّا خاصًّا بل هو حقٌّ عام، أيضًا هو ليس حقًّا مدنيًّا يخص المواطنين الأفراد، ورغم أن توما الأكويني لم يحدد مطلقًا

موقفه بشأن هذه النقطة فمن المرجح أن السلطة العامة التي تقبع فيها، في نظر الأكويني وغيره من معاصريه عمومًا، هي وظيفة المكانة الإقطاعية أو الجماعية.

إن القدرة العقلانية للبشرية، التي تُمكِّن الأفراد من الحُكم على مدى نزاهة القانون، يبدو أنها تقترح أن البشر كلهم يحق لهم المطالبة بنصيبٍ من السيادة، القائمة في المجتمع ككلٍ أو في كيانٍ تمثيليٍّ ما، وهذا قد يعني أن القوانين التي لا تتوافق مع مبدأ العقل لا تحمل أي التزامٍ مطلقٍ بالطاعة. بل من الممكن أن يكون العصيان مطلوبًا حين يؤمر الأفراد باقتراف فعلٍ آثم. لكن حتى لو أخذنا هذه الاقتراحات الخاصة بالإجماع والتمثيل إلى أقصى حدود التأويل، من المهم أن نقر بالاختلافات بين هذه الأفكار وبين التصوُّر الإغريقي القديم للمواطنة. فينبغي أن نُقر بأنه رغم اعتيادنا في العالم الحديث على التفكير في المشاركة المدنية من منظور الإجماع والتمثيل، فإن أفكارًا كأفكار توما الأكويني ضاربة بجذورها تمامًا في النظام القروسطي. فمثل هذه الأفكار المتعلقة بالمشاركة في السيادة، كما أشرنا في موضعٍ سابقٍ من هذا الفصل، لا تتعلق بالمواطنة النشطة في مجتمعٍ مدني، أو حتى بنوعية المشاركة النشطة التي كانت ولا تزال موجودة في بدايات القرون الوسطى في مجالس الرجال الأحرار، بقدر ما تتعلق بتوزيع السيادة ونطاقات النفوذ في شبكة تنظيمية معقدة، في ظل وفرةٍ من المجتمعات الجماعية، وتعايُش مشترك بين العديد من التراتبيات، الكنسية والعلمانية. والعامل "السياسي" الرئيسي في هذا النظام القروسطي ليس المواطن الفرد في دولة المدينة الكلاسيكية، أو الرجال الأحرار في الحقبة الكارولينجية، بل أولئك الذين يحوزون بعض السيادة الإقطاعية أو كيان جماعي يملك حقوقًا قانونية خاصة به، درجة من الاستقلالية، وربما ميثاقًا يحدد علاقته بالكيانات الجماعية الأخرى والسلطات الأعلى شأنًا.

ربما يمكننا في هذا الضوء أيضًا أن نفهم على النحو الأمثل مفهوم توما الكويني عن "البناء المختلط"، وميله الظاهري نحوه، والذي يمزج بين المَلَكية وبين عناصر من صور الحُكم الأخرى. هذه الفكرة قد تبدو غير متوافقةٍ مع تفضيله

الواضح للحُكم الأميري، إلى أن نتدبَّر وقائع المَلَكية الإقطاعية، التي دائمًا ما وازنتها بدرجةٍ ما السلطات المستقلة للسادة الإقطاعيين والكيانات الجماعية. من المحتمل أن توما الأكويني كان يميل بدرجةٍ أكبر نحو المَلَكية "المهيبة" غير الخاضعة لضوابط مقارنةً بأيٍّ من معاصريه، بل وربما يوجد مبرر وراء وصفه بمناصر المَلَكية المُطلقة، حتى قبل صياغة هذا المصطلح، لكن في زمانه ومكانه كان الحُكم المَلَكي "المُطلق" المتحرر من أي سيادة مجزأة أمرًا يستحيل وجوده.

بل إن مفهوم توما الأكويني عن العدالة يتشكَّل بواسطة هذه الوقائع القروسطية المميزة، والمحددة من جانب التنظيم القانوني والجماعي لهذه الحقبة. فالعدالة، مجددًا، تستتبع منْح كل ذي حقٍّ حقَّه. وكمبدأٍ أخلاقيٍّ عام، تُعبِّر العدالة عن القاعِدة المسيحية التي تقضي بأنْ "تُعامِل الناس كما تحب أن يعاملوك". وبما أنها تقتضي انشغالاً بصالح الآخرين، فإن نطاقها الملائم هو المجتمع، المجتمع المدني، الذي هدفه هو الخير العام وحيث يتعلم الناس أن يحبوا الخير للآخرين كما يحبونه لأنفسهم. ومع ذلك، وكما عبَّر أحد الشارحين على نحوٍ أنيق، توجد "مسحة من الإقطاعية" في تصوُّر توما الأكويني، إلى جانب تبجيلٍ شيشرونيٍّ للطبقات والاستحقاقات المتمايزة؛[١] إذ كتب القديس توما يقول: "الشيء يُستحَق للندِّ بصورةٍ ما، وللأعلى مرتبةً بصورةٍ أخرى، وللأدنى مرتبةً بصورةٍ أخرى، وبالمثل هناك اختلافات بين ما يُستحَق من عقد، أو وعد، أو جَميل ممنوح."[٢] وهذا انحراف واضح عن فكر أرسطو. ولوصف هذا الانحراف يمكننا فقط الإشارة إلى الاختلاف بين قناعة توما الأكويني بأن "ما يُستحَق يعتمد على مكانة المتلقِّي"، ورأي أرسطو القائل بأن "المكانة في الحالة المثالية ما هي إلا نتيجة للجدارة الأخلاقية."[٣] لكن ثَمَّةَ طريقة أخرى للنظر إلى هذا الاختلاف، وهي التي ربما تخبرنا بالمزيد عن هذه التباينات بين النظام القروسطي لتوما الأكويني وبين دولة مدينة أرسطو.

---

(١) انظر Coleman, op. cit., p. 97.

(٢) اقتباس ورد في المصدر السابق ص ٩٧، ٩٨.

(٣) المصدر السابق ص ٩٧.

من الصحيح بالتأكيد أنه حتى فكرة أرسطو عن المساواة التناسبية لا يمكن التنبؤ بها وفق المبدأ القائل بأن الاستحقاق العادل يتحدَّد عن طريق مكانةٍ اجتماعيةٍ واضحة التحديد. هذا المبدأ يتفق، على سبيل المثال، مع دولة مدينة تتشارك فيها الطبقات المختلفة مكانةً مدنية. لكن بالتأكيد لا يمكن القول بأن الفوارق الاجتماعية لا تلعب دورًا في مفهومه للعدالة وما يُستحَق لأي فردٍ من الأفراد. في مناقشته للصراع بين التصوُّرين الديمقراطي والأوليجاركي للعدالة، أي التصوُّر الملتزم بالمساواة "العددية" وذلك الملتزم بالمساواة "التناسبية"، يوضح أرسطو أن كلا التصوُّرين منقوص؛ نظرًا لأنهما يتجاهلان المعايير الصحيحة للمساواة وعدم المساواة، الصفات التي تُملي على نحوٍ ملائمٍ ما يستحقه كل رجلٍ بكل عدل. من الخطأ أن نفترض، كما فعل أنصار الديمقراطية، أن كل الرجال الأحرار المولد متساوون، وأيضًا من الخطأ معاملة الثروة على أنها المعيار الأساسي، على النحو الذي ذهب إليه أنصار الأوليجاركية؛ فالمقياس الصحيح هو المساهمة التي يُقدِّمها كل رجلٍ في إشباع الغاية الأساسية للدولة، الحياة الخيِّرة بحق. في الوقت عينه فإن الالتزام الأوليجاركي بالمساواة التناسبية يقترب، في نظر أرسطو، لأقصى درجةٍ من الصورة المثالية للمساواة، بينما تُعد الفكرة الديمقراطية عن العدالة بوصفها مساواةً عدديةً الأسوأ بكل تأكيد. أيضًا من الواضح أن الأثرياء والنبلاء المولد، في نظر أرسطو، من المرجح بشكلٍ أكبر أن يُحققوا الفضائل الضرورية المطلوبة من أجل التكريمات والمناصب. هذا يعني أنه رغم ضرورة الوصول إلى تسويةٍ بغيةَ تجنُّب الصراع الاجتماعي، فإن التوازن ينبغي ألا يميل مطلقًا ناحية النظرة الديمقراطية للعدالة، أو نحو مشاركة العامة في الحياة المدنية لدولة المدينة، بأكثر مما هو ضروري على نحوٍ مطلقٍ لتجنُّب "الركود".

سيكون إذًا من التضليل القول بأن مفهوم أرسطو للعدالة أكثر ديمقراطيةً في جوهره من تصوُّر توما الأكويني، أو أقل اهتمامًا بالفوارق الاجتماعية؛ ففي دولة المدينة، حيث تشاركت الطبقاتُ المكانةَ المدنيةَ والقانونيةَ عينها، ليس ممكنًا تحديد

المساواة التناسبية والعدالة التفاضلية عن طريق الاختلافات في المكانة القانونية، إلا أن أرسطو أكثر انشغالاً، بالفوارق الاجتماعية، لا أقل، وبالعلاقات الطبقية بين الأغنياء والفقراء. إن تصوُّره للفضيلة الأخلاقية نفسها، كما رأينا، متأثر بشدة بالفوارق الاجتماعية، بل وبشئون الأسلوب. ويبدو دائمًا أن معياره الأخلاقي الرئيسي هو الرجل الأرستقراطي النبيل. على النقيض من ذلك نجد أنه في كون توما الأكويني، حيث الفوارق الطبقية مرتبطة على نحوٍ معقدٍ بقوًى "غير اقتصادية" وبالملكية "المؤسَّسة سياسيًّا"، لا تتعلق معايير الفوارق بالاختلافات المباشرة في الثروة بقدر ما تتعلق بالعلاقات القانونية، والفوارق المحددة قانونًا في المكانة، والشبكات التعاقدية والتراتبيات الجماعية. بعبارةٍ أخرى: يعكس مفهوم أرسطو للعدالة، مجددًا، انشغاله بالتسوية المدنية بين الطبقات، بينما توما الأكويني أكثر انشغالاً بالتفاصيل المعقدة للحُكم القروسطي ونطاقات النفوذ، في مجتمعٍ لا تزال فيه السلطة الاقتصادية مرتبطةً عن كثب بالمكانة القانونية والهويات الجماعية وحقوق الولاية.

جون الباريسي

رغم أن توما الأكويني ربما لم يكن منخرطًا انخراطًا مباشرًا في صراعات السلطة الدائرة في أيامه، فإن أفكاره استُخدمت من جانب مفكرين آخرين في دفاعٍ أكثر صراحةً عن سلطةٍ دنيويةٍ ضد أخرى؛ ومن ثَمَّ نجد أن جون الباريسي، الذي دَرَسَ على الأرجح مع توما الأكويني واستخدم بكل تأكيدٍ الحجج الأكوينية في مؤلَّفه "عن السلطة المَلَكية والبابوية" (نحو عام ١٣٠٢)، تدخل في الجدالات التي ولدها الصراع بين الملك فيليب الرابع ملك فرنسا والبابا بونيفاس الثامن؛ ففي ردٍّ مباشرٍ على المرسوم البابوي المعروف باسم "براءة واحدة مقدسة"، استفاض جون في بيان المفهوم الدومينيكاني للملكية، والعلاقة بين السيطرة ونطاق النفوذ؛ وذلك

كي يصوغ حجة ليس فقط عن علاقة الكنيسة والدولة بالمِلكية بل أيضًا عن العلاقة بين السلطة الكنسية والعلمانية، علاوةً على الصراعات بين الملوك وأباطرة الإمبراطورية الرومانية المقدسة.

وتماشيًا مع المشاغل الفرنسية المميزة (التي لم يتغاضَ عنها توما الأكويني بالتأكيد بحكم معيشته الباريسية)، تعين على جون أن يقيم توازنًا دقيقًا؛ فرغم أن الملك الفرنسي كان في صراعٍ مع البابا، فإن المملكة لم تكن متقبِّلة لشرعية الإمبراطورية وأمرائها الجرمان. كان هذا يعني أن أي حجةٍ مؤيدةٍ للمَلكية العلمانية تعارض الهيمنة البابوية لم يكن من الممكن صياغتها بكلماتٍ يمكن أن تُقَويَ المزاعم الإمبراطورية. يُشدِّد جون الباريسي على السلطة الروحية للبابا بينما يُنكر في الوقت ذاته "سيطرته" المُطلقة ومن ثَمَّ هيمنته الدنيوية. في الوقت عينه، يُنادي جون الباريسي بأن عالمية العالم الروحاني لا يمكن أن تنطبق على الممالك الدنيوية، بما تحويه من ظروفٍ متنوعة؛ وهو ما يعني أنه ليس بالإمكان وجود إمبراطورية عالمية.

يستند جون إلى نظرية توما الأكويني عن المَلكية ويواصل البناء على نظرية المِلكية الخاصة به. تنشأ الحجة من الدفاع عن المِلكية الخاصة، في مقابل الامتلاك الشيوعي، على أساس أنه لو كان كل شيءٍ مشاعًا فسيكون من الصعب الحفاظ على السلام. والسبيل الأمثل لتحقيق الصالح العام هو السماح للأفراد باستخدام ممتلكاتهم استخدامًا مُربحًا تحت إشراف قوةٍ علمانيةٍ من نوعٍ ما يكون هدفها الصالح العام. إلا أن جون يضيف تنقيحًا مهمًّا إلى التمييز الدومينيكاني بين الامتلاك والإدارة؛ فقد عرَّف السيطرة تعريفًا محدودًا بوصفها "السيطرة العينية"، أي على الأشياء، وليس بوصفها سيادةً بالمعنى الواسع، وذهب إلى أن الأفراد لديهم حقوق مِلكية لا يجوز التصرُّف فيها نابعة من عملهم واجتهادهم، وهو ما يسبق المؤسسات الكنسية والعلمانية على السواء.

الدولة العلمانية إذًا تتمتع بسلطةٍ نافذةٍ لتنظيمِ ممتلكات الأفراد والفصل في المنازعات بينهم، لكنها لا تملك السيطرة عليهم. وحقيقة أن الطبقات ذات الأملاك تحتفظ بحقوقها واستقلاليتها فيما يخص علاقتها مع سلطات الدولة إنما تعني ضمنًا أن الدولة، بمعنًى ما، قوة مؤتَمَنة تكون سلطتها مشروطة بسعيها وراء الصالح العام. أما عن الكنيسة، فرغم أن المؤسسة الكنسية تمتلك ممتلكاتٍ ماديةً بصورةٍ جماعية، فهذه الممتلكات لا تخص الكنيسة وقساوستها بوصفهم وكلاءَ عن المسيح أو خلفاءه الرسوليين، بل تنبع من الامتيازات الممنوحة لهم من جانب الحُكام أو العامة الورعين. وهذا يعني أنه لا الدولة ولا البابوية تمتلكان سيطرة مطلقة، كما أنه يُشدد على الاستقلالية الدنيوية، بل والأسبقية، للملوك العلمانيين في علاقتهم مع البابا.

من الواضح أن حجة جون الباريسي عن المِلْكية والمَلَكية والسلطة الدنيوية تعكس المشاغل السائدة في وقته، خاصةً العلاقات الفرنسية المعقدة بين النظام الملكي والبابوية والإمبراطورية والمطالبات العديدة الأخرى الأقل باستقلالية المِلكية، سواءٌ الصادرة من السادة الإقطاعيين أو من الكيانات الحضرية. وتشديده على الفردانية وعلى الحقوق الفردية لا يحتاج إلى أن يُفهَم بوصفه توقعًا للفردانية الحديثة أو حتى الدستورية الحديثة. بل على العكس من ذلك، إن حجته عن المِلكية الخاصة لا تنفصل عن المبادئ الإقطاعية والجماعية.

إن الأفراد الحاملين للحقوق وفق فكر جون السياسي هم الأفراد "الحائزون للممتلكات"، ويعتمد الكثير على الكيفية التي تُدرك بها المِلكية ذاتها. فحتى المِلكية الإقطاعية، بصرف النظر عن كونها مشروطةً وعما تستوجبه من التزامات، منوطة بأفراد، لكن هؤلاء الأفراد أنفسهم يُعرَّفون من واقع هويتهم القانونية والجماعية. وهم يحوزون ممتلكاتهم ليس فقط بوصفهم رجالاً أحرارًا بل أيضًا بوصفهم سادة، أو مُلَّاك أراضٍ خاضعين لالتزاماتٍ إقطاعيةٍ ونطاق نفوذٍ سيادي. وربما يكون الأمر الأكثر جوهرية هو أن رأي جون عن المِلكية الخاصة يوجد

جنبًا إلى جنب مع تصوُّر عن المجتمع السياسي بوصفه مؤلَّفًا من كياناتٍ جماعية. فإذا كانت الدولة مسئولةً بمعنًى ما عن حائزي الممتلكات الأفراد، فهذا لا يعني أنها مؤلَّفة من حشودٍ من الأفراد. بل من المنظور القروسطي من الأكثر ترجيحًا أن يعنيَ هذا أن الدولة مؤلَّفة من "الشعب"، ومسئولة أمامه، بوصفه كيانًا جماعيًّا أو حتى مجموعة من الكيانات الجماعية، التي يتحدث ممثلوها نيابةً عنها. وحتى الفكرة القائلة بأن عزو الحقوق التي لا يجوز التصرُّف فيها إلى الأفراد يجعل الحكومة قوة مؤتمنة بمعنًى ما لا يُعد توقعًا للدستورية الحديثة بقدر ما هو بقية متخلفة من السيادة الإقطاعية المجزأة ومطالبات الاستقلالية السيادية أو الجماعية في مواجهة الدولة المركزية.

كانت فكرة أن الحكومة تستمدُّ سلطتها من "الشعب" محلَّ قبولٍ واسعٍ من جانب المفكرين القروسطيين، وكان من المتفق عليه عمومًا أن الملوك عليهم واجب يتمثَّل في حماية حقوق رعاياهم. لكن هذه المبادئ كانت ملازمة لطيفٍ واسعٍ من الالتزامات السياسية، بما فيها الإيمان الراسخ بأن السلطة المَلَكية ينبغي أن تكون غير محدودةٍ بشكلٍ مُطلق تقريبًا. فعلى أي حال كان يجري دائمًا اللجوء إلى فكرة "الشعب"، بوصفه كيانًا جماعيًّا، من أجل دعم السلطة المَلَكية لا بوصفه قيدًا على سلطتها، ناهيك عن كونه تأييدًا لصورٍ أكثر ديمقراطيةً من الحُكم. وحتى حين كان "الشعب" يُمنَح حق الإطاحة بالملوك الذي يفشلون في الوفاء بواجبهم، كان هذا الحق عادةً منوطًا بكيانٍ جماعيٍّ ما أو ممثليه، خاصةً أقطاب الإقطاع من نوعٍ أو آخر. ففي نظر جون الباريسي، على سبيل المثال، تبدو حقوق الأفراد بالفعل أنها تمثل قيدًا معتبرًا على الحكومات، بل وتستتبع الحق في الإطاحة بالملوك. بَيْدَ أنه يستحضر هذا الحق نيابةً عن أقطاب الإقطاع ويفعل هذا بالأساس كي ينكر هذا الحق على البابا، بينما يظل الأمير هو من يحدد الصالح العام[١].

---

(١) حسبما ورد في "تاريخ كامبريدج" فإنه "في فرنسا، كان حق الشعب في الإطاحة بالملك يُناقَش فقط في سياق دحض مزاعم البابا قدرته على ذلك." (ص٥١٧).

لا يعني هذا إنكار أن التصوُّرات الإقطاعية عن العلاقة الائتمانية بين الملوك والشعب، مهما كان تعريف "الشعب" محدودًا هنا، أمكنها وضع قيودٍ صارمةٍ على السلطة المَلَكية. أيضًا لا يعني هذا إنكار التأثير العميق الذي خلفته مثل هذه الأفكار القروسطية على تطوُّر الدستورية الحديثة، حتى وإن كان من المضلل الحديث عنها بوصفها نُذُرًا للحداثة. فتحديدًا لأنها كانت مبنية على السلطات المستقلة لأقطاب الإقطاع أو الكيانات الجماعية، كان بمقدورها في واقع الأمر أن تكون أكثر تقييدًا من بعض التصورات اللاحقة عن الإجماع الفردي، والتي (كما في حالة هوبز) يمكن حتى أن تدعم المَلَكية المُطلقة. فعلى سبيل المثال، ظلت نظريات المقاومة الثورية في فرنسا في القرن السادس عشر مبنيةً على استقلالية أقطاب الإقطاع والكيانات الجماعية الحضرية[1]. كانت هناك أيضًا نظريات جماعية تحدَّت الحُكم الأوتوقراطي عن طريق الاحتكام ليس إلى السلطات المستقلة لكيانات جماعية معينة بل إلى تفوق كيانٍ جماعيٍّ شامل عام مستقل، على أساس أن الحاكم أو البابا قد يكون أعلى من أي فردٍ أدنى شأنًا، لكنه كان أقل شأنًا من الكيان الجماعي الذي يُشكله المجتمع ككلٍّ. وهذه العقيدة - التي طبقها جون الباريسي نفسه ضمن آخرين - استُخدمت ضد البابا، تحت زعم أن الجمع العام للمسيحيين المخلصين، على صورة مجلسٍ عام، كان هو السلطة الكنسية المطلقة، التي بمقدورها أن تطيح بالبابوات أنفسهم.

تطوَّرت هذه الفكرة إلى ما يُسمى النظرية المجمعية، التي ازدهرت في القرنين الرابع عشر والخامس عشر. فبحلول منتصف القرن الرابع عشر كانت البابوية في أفينيون قد صارت على نحوٍ متزايدٍ تحت تأثير النظام المَلَكي الفرنسي، وتورَّط المتنافسون على البابوية في أفينيون وروما على نحوٍ حتميٍّ في الصراعات

---

(١) أكدت كتيبات دعاية الهوجونوتيين، مثل كتيب "دفاع ضد الطغاة"، على حق "الشعب" في المقاومة عن طريق الاحتكام إلى السلطة المستقلة للنبلاء والحُكام في مواجهة الملك.

الدائرة بين فرنسا وجاراتها من الدول الأوروبية الأخرى. واستجابةً للصراعات المتزايدة داخل الكنيسة، والتي أدَّت في نهاية المطاف إلى "الانشقاق الغربي"، طوَّر أنصار الحركة الإصلاحية فكرة مفادها أن من يملك السلطة المطلقة في الشئون الروحية لم يكن البابا بل الكيان الجماعي للمسيحيين على صورة مجلس عام للكنيسة. ورغم التوصُّل إلى حلٍّ عن طريق سلسلةٍ من المجالس، فإن النزعة الإصلاحية أفسحت الطريق أمام هيمنةٍ بابويةٍ بُثَّت فيها الروح من جديد، بينما ظلت باقية كنموذج للنظريات العلمانية عن الحُكم الدستوري.

ومع ذلك، من المهم أن نضع في الحسبان أن تصوُّرات العقد الاجتماعي بوصفه معاملة متعمدة بين أفرادٍ راضين وحكومة غايتها الوحيدة هي حماية حياتهم وحرياتهم وممتلكاتهم؛ ترجع أصولها إلى ظروف مختلفة بدرجة كبيرة عن تلك التي افترضها جون الباريسي أو توما الأكويني. وسواءٌ أكانت هذه التصوُّرات استُحضرت دفاعًا عن المَلَكية المُطلقة أو من أجل دعم صورةٍ ما من الحُكم الدستوري المقيَّد فإنها تقتضي ضمنًا، من ناحية، وجود دولة مركزية غير مقسمة بفعل السيادة المجزأة، ومن ناحيةٍ أخرى وجود مجتمع سياسي من الأفراد المنفصلين عن الهويات الجماعية. والأمر المهم أن هذه الأفكار ظهرت أولاً على نحوٍ واضحٍ في إنجلترا، حيث كانت المبادئ الجماعية أضعف وكان البرلمان يُنظر إليه بوصفه هيئة تمثيلية — تمثل مجتمعًا قوميًّا من الأفراد الأحرار - وشريكًا في الوظائف التشريعية للدولة المركزية، والذي من دون موافقته لن يستطيع الملك أن يحكم.

مارسيليوس البادوفي

لعبت المبادئ الجماعية، كما رأينا، دورًا محوريًّا في كلٍّ من فرنسا وإيطاليا بطرقٍ لم تحدث في إنجلترا، وهذ الاختلاف مثَّل افتراقًا ليس فقط في عمليات تشكُّل

الدول بل أيضًا في طبيعة الملكية؛ فالاستقلالية الجماعية، شأن غيرها من صور السلطة الإقطاعية الأخرى، انتمت إلى هيكل السيادة المجزأة المعارض للدولة المركزية. وكانت الحريات والمزايا والسلطات الجماعية – الشبيهة بالسيادة الإقطاعية – صورًا من الملكية المؤسسة سياسيًا، انصهارًا للسلطة العامة والانتفاع الخاص، على النقيض من الانتفاع المستقل عن المكانة غير الاقتصادية أو السلطات القضائية.

إن أوجه التباين بين مارسيليوس البادوفي ووليام الأوكامي توضح على نحوٍ أنيقٍ تأثيرات هذه الاختلافات السياقية؛ فقد ناهض كلا الفيلسوفين السلطة البابوية، والْتمس كلاهما نتيجة لذلك الملاذ في بلاط لودفيج ملك بافاريا، الذي أدّت مطالباته الإمبراطورية به إلى الدخول في صراع مع البابا. إلا أن استراتيجيتهما في المحاججة كانت مختلفة تمام الاختلاف، ولم تكن الفوارق بينهما تتلخص ببساطةٍ في الخلافات السياسية أو المزاجية: إذ نجد تطرُّف حجج مارسيليوس المناهضة للبابوية في مقابل جهود وليام الهادفة لإقامة توازن أقل انحيازًا بين البابوية والإمبراطورية. لقد انطلق المفكران من افتراضات متباينة، وهذه الاختلافات تتوافق على نحوٍ لافتٍ للنظر مع الاختلافات بين الكوميونات المدنية الإيطالية والدولة الإنجليزية القروسطية.

وُلد مارسيليوس في بادوا نحو عام ١٢٧٥ في عائلة منخرطة انخراطًا شديدًا في الحكم الكوميوني، كمحامين وكُتاب عدل وقضاة. وبدلاً من السير على نهج عائلته بحيث يمتهن القانون، درس مارسيليوس الطب، أولاً في بادوا ثم في باريس، حيث درَّسَ الفلسفة الطبيعية، ثم في عام ١٣١٣ صار رئيس الجامعة. ورغم تلقِّيه وعدًا بترقيةٍ كنسيةٍ من طرف البابا يوحنا الثاني والعشرين، فإن آماله أُحبِطَت. وبصرف النظر عما إذا كان إحباطه قد لعب دورًا في موقفه المعادي للبابوية أم لا، فقد استمرَّ في خدمة عائلتين عظيمتين من سادة شمال إيطاليا، عائلة ديللا سكالا في

فيرونا وفيسكونتي في ميلانو، وكانت كلٌّ منهما تتمتع بولاءٍ عظيمٍ للإمبراطورية (الفصيل الجيبليني)، بينما كان حُكام بادوا يدينون بالولاء للبابوية (الفصيل الجويلفي).

في أطروحته الشهيرة المناهضة للبابوية بعنوان "حامي السلام"، والتي اكتملت عام ١٣٢٤، اختص مارسيليوس بالثناء ماتيو فيسكونتي، الذي حكم ميلانو بوصفه "وكيلاً للإمبراطور" ودمَّر فعليًّا حُكم الكوميونات. وسيكون من المهم أن نضع هذا في الاعتبار عندما نتدبَّر التفسيرات المتعارضة لأطروحة "حامي السلام" إما بوصفها كُتيبًا دعائيًّا جمهوريًّا أو دفاعًا قويًّا عن السلطة الإمبراطورية. على أي حال، ما إن نُسبَ تأليفها إلى مارسيليوس، الذي نشرها في بادئ الأمر دون أن يذكر اسمه كمؤلفها، حتى بات مجبرًا على الْتماس الملاذ لدى لودفيج ملك بافاريا، واستمرَّ في منح لودفيج دعمه الصريح في مواجهة البابا، بل إنه رافق الملك في غزوه لإيطاليا. تنعكس صلات مارسيليوس الإمبراطورية على نحوٍ أوضح في عمله الأخير، "الدفاع الأصغر"، مقارنةً بعمله الرئيسي "حامي السلام"، لكن لا يزال علينا أن نتدبَّر ما إذا كانت توجد، في "حامي السلام"، تناقضات بين مارسيليوس البادوفي الجمهوري ومناصر الإمبراطورية.

دعونا أولاً نتناول حجته المناهضة للبابوية. يعتبر مارسيليوس البابوية بمنزلة التهديد الرئيسي للسلام في أوروبا، ويهاجم الأسس ذاتها لمطالبات البابا بسلطةٍ وافرة، بل في الواقع يهاجم فكرة مطالبة البابا والإكليروس بسلطةٍ دنيويةٍ من الأساس. وحجته في ذلك ليست أن هناك نطاقَين منفصلَين للنفوذ، كنسيًّا وعلمانيًّا، بل إن فكرة نطاق النفوذ ذاتها لا تنتمي إلى العالم الروحاني. وهو يمضي في حجته على جبهتين، الأولى من خلال فحص أصل المجتمع المدني وطبيعته وغاياته، على نحوٍ أقرب إلى مذهب أرسطو الطبيعي، ثم بعد ذلك عن طريق بناء حجة لاهوتية وتاريخية تروي تاريخ الكنيسة بعد السقوط وتتتبَّع المطالبات البابوية

بالسلطة وصولاً إلى جذورها في الإمبراطورية الرومانية عند اعتناق قسطنطين، أول إمبراطور مسيحي، المسيحية.

وفي الفقرة الأولى من أطروحة "حامي السلام" يشير مارسيليوس إلى أن غاية المجتمع المدني هي خلق ظروف السلام والسكينة المطلوبة من أجل تحقيق "أعظم صور الخير الإنساني ... كفاءة الحياة". فالسكينة في المدينة أو العالم إنما تعني أن كل جزءٍ يمكنه أداء وظيفته الصحيحة وفق العقل والعادات السائدة، في تناغمٍ عضوي. وهذا يتطلب فرض القانون، ومفهوم مارسيليوس عن القانون مهم لسببين رئيسيين.

أولاً، يؤكد مارسيليوس على وظيفته القسرية، بوصفه سبيلاً لتحقيق السلام وليس – حسب رأي أرسطو أو توما الأكويني – بوصفه سبيلاً لترويض المواطنين على الفضيلة. وهذا التأكيد، بينما يستفيض مارسيليوس في حجته، يضع نطاق النفوذ على نحوٍ راسخٍ في أيدي السلطة العلمانية ويُلغي النفوذ الكنسي في العالم الدنيوي. إن السلام المدني والسكينة هما مسئولية السلطات العلمانية، بينما لا تملك الكنيسة أي وظيفةٍ قسرية؛ فالثواب والعقاب اللذان تَعِدُ بهما المسيحية موجودان في الحياة الآخرة، ويسمح لنا بر المسيح بالتوبة حتى نهاية حياتنا. إن الوظيفة الكهنوتية هي بالتأكيد جزء لا يتجزأ من النظام المدني، شأنها شأن الوظائف العسكرية والقضائية، لكن مارسيليوس يوضح أن الكنيسة تظل تابعةً للسلطة العلمانية في النطاق الدنيوي. إلا أن هذا لا يعني أن رؤيته تتصوَّر على نحوٍ مسبقٍ الدولة العلمانية الحديثة؛ فحججه تظل، في هذا المنحى وغيره، ضاربة بجذورها في النظام القروسطي، ليس فقط بسبب الأهمية التي يوليها للوظيفة الكهنوتية بل أيضًا، كما سنرى، لأن تَحدِّيَه للسلطة الدنيوية للكنيسة قائم على مطالبات قروسطية على نحوٍ جليٍّ بالسلطة.

ثانيًا، يصدر القانون عن مشرِّعٍ بشري، يطابق مارسيليوس بينه وبين الجمع المدني كله، "الكيان الكلي للمواطنين". إن السلطة النهائية للحُكم المدني تنبع من

الجمع الكلي للمواطنين وتتطلب موافقتهم المستمرة. وفي هذا الموضع نواجه مسألة النزعة الجمهورية للفيلسوف، وتظهر مشكلات معينة. ذكرنا بالفعل أنه لا يوجد شيء غير عادي في الفكر السياسي القروسطي بشأن الرأي القائل بأن السلطة المدنية تنبع من "الشعب"، وذكرنا أيضًا أن هذا الطرح كان متوافقًا على نحوٍ مثالي، وفي الواقع مرتبط بشكل عام مع الدفاع عن السلطات التي كانت بعيدة عن الديمقراطية، بما في ذلك الحُكم المَلَكي المُطلق. ويوضح مارسيليوس نفسه أن جمع المواطنين يُمثَّل ويُحكَم من جانب جهاز حاكم (*pars principans*)، يمكن أن يتكوَّن من عددٍ كبيرٍ أو قليلٍ من الأشخاص، أو حتى من شخصٍ واحد. والأكثر أهميةً من ذلك أنه دائمًا ما يلحق بإشاراته إلى الكيان الكلي للمواطنين العبارة "أو جهازه السائد" (*valentior pars*، الذي يترجَم أحيانًا إلى "الجهاز الأثقل وزنًا")، والذي فيما يبدو يمكن أن يكون ذا عددٍ محدودٍ للغاية. وحينها ليس فقط سلطة انتخاب الجهاز الحاكم أو التنفيذي (أو الإطاحة به)، بل وحتى الوظيفة التشريعية والسلطة النهائية للإجماع، يمكن أن توجدا لدى عددٍ صغيرٍ للغاية من الأشخاص.

ومع ذلك يمضي مارسيليوس إلى أبعد مما ذهب إليه غيره من المفكرين القروسطيين حين يعزو السيادة إلى جمع المواطنين. ووفق ما كتبه أحد المؤرخين للفكر السياسي القروسطي فإن نظريته "ما هي إلا نظرية عن الاجتماع قروسطية بامتياز"، تُولِي ثقة عظيمة في قدرة الكيان الجماعي (على نحوٍ منفصلٍ عن أي رجلٍ فردٍ حكيمٍ أو رجال حكماء) - بوصفه الجمع المدني الكُلي، وكذلك بوصفه مجتمعًا للإيمان - من أجل الحكم على القوانين الأكثر توافقًا مع كفاءة الحياة وتفعيلها [1]. كما أن نظريته مميزة أيضًا في تشديدها على وحدة نطاق النفوذ؛ إذ تضع السلطة التشريعية بالكامل في يد الجمع المدني. ينكر مارسيليوس قوة القانون الكنسي، بل وينكر وجوده ذاته، وهذا له دور حاسم بالتأكيد في هجومه على السلطة

---

(١) انظر Coleman, op. cit., p. 137.

البابوية. مع ذلك يظل السؤال – الذي سنعاود مناقشته لاحقًا – عن كيف، أو ما إذا كان، يمكن لهذه المبادئ أن تكون بمنزلة دفاعٍ عن السلطة الإمبراطورية، أو في حقيقة الأمر أن تكون بمنزلة دعمٍ لنوعية السلطة الإقطاعية التي تمتعت بها عائلة فيسكونتي.

إن الطرح المعني بأصل النظام المدني والغاية منه مدعوم في الخطاب الثاني لأطروحة "حامي السلام" بحجج لاهوتية وتأويلات للكتاب المقدس وللمصادر الكنسية المتعددة عن السلطة الكنسية، إلى جانب حجة تاريخية معقدة عن أصل السلطة البابوية. يستخدم مارسيليوس الكتاب المقدس ونموذج المسيح، من حيث فقرُه وبرُّه، كي يُبيِّن أن الكنيسة ليس لها دور في الشئون الدنيوية أو في الحُكم القسري. إن الحجة التاريخية مقصودٌ منها بيان أن تاريخ الكنيسة، لو اقتبسنا كلمات أحد المعلقين، "تاريخ من الفساد التدريجي المستلهم من البابوية"، يُحركه "الطمع في الممتلكات الدنيوية والطموح لحيازة السيطرة العلمانية"، وبِناءً على هذا فإن القساوسة المعاصرين هم النقيض تمامًا لنموذج المسيح وحوارييه.[١]

يرى مارسيليوس أن الفساد بدأ، من قبيل المفارقة، مع اعتناق قسطنطين للمسيحية؛ فقبل هذا الاعتناق كان يوجد فصل واضح بين الكنيسة والمشرِّع البشري، الذي كان كافرًا. كان هذا يعني أن الكنيسة وأسقف روما كانا ملزَمَين بافتراض وجود نوعٍ من السمو المؤسسي، الناتج عن عملهما نيابةً عن المجتمع المسيحي، الذي لم يكن بمقدوره الاجتماع من أجل مناقشة الأمور الإيمانية. وما إن تسبب اعتناق قسطنطين للمسيحية في تمكين المسيحيين من الاجتماع وتنظيم مسألة الطقوس والإيمان، حتى لم يعد من الضروري للكنيسة أو البابا العمل نيابةً عن المسيحيين. ومع هذا ففي ذلك الوقت تحديدًا أكَّد أساقفة روما على سُموِّهم على

---

(١) انظر George Garnett, Marsilius of Padua and 'The Truth of History' (Oxford: Oxford University Press, 2006), p. 146.

الأساقفة والقساوسة الآخرين. وقد فعلوا هذا على أساس ما يُسمَّى "منحة قسطنطين"، وهي مرسوم يُفترض أنه منح سلطة كبيرة للبابا الروماني القديس سلفستر. ورغم أن صحة هذه الوثيقة ظلت محل شك، اختار مارسيليوس قَبولها كحقيقة تاريخية، وذهب إلى أنه بينما كان قسطنطين ببساطةٍ وبنوايا حسنة يتبع نهج الكنيسة المبكرة تحت حُكم الأباطرة الكافرين، فإن الظروف كانت قد تغيرت على نحوٍ جذريٍّ وكان لذلك تبعات كارثية. وبعد أن صار المشرِّع مؤمنًا، ظهر نوع جديد من الانقسام بين المشرِّع البشري المسيحي ومؤسسات الكنيسة. وبعد أن اتَّحد المجتمع المدني مع المجتمع الإيماني وصار المشرِّع البشري كاملاً بفضل المسيحية، أصاب الفساد تدريجيًّا الكنيسة وجماعة الكهنة بسبب الطموحات الدنيوية، منافع المناصب والممتلكات الكنسية.

ليس واضحًا على نحوٍ فوريٍّ الكيفية التي تظهر بها الإمبراطورية الرومانية المقدسة في هذا الطرح. فرغم أن مارسيليوس يقترح أن القانون البشري يمكنه أن يحقق على النحو الأمثل غايته في خلق أحوال السلام والسكينة وكفاءة الحياة عندما تكون الكنيسة والمجتمع المدني شيئًا واحدًا، فإنه أيضًا يسمح بوجود صورٍ عديدةٍ متنوعةٍ من المجتمعات المدنية التي تتمتع بالحُكم الذاتي، على غرار دول المدن الإيطالية. ظاهريًّا، هو لا ينادي بإمبراطورية عالمية توحد المجتمع الروحاني للكنيسة مع سلطة حُكم دنيوية موجودة معها. ومع ذلك ثَمَّةَ رأي مُقنِع يرى أنه في هذا الجانب يشترك مارسيليوس بأكثر مما يُفترَض عمومًا مع الشاعر دانتي، الذي نادى في مؤلَّفه "عن المَلَكية"، *De Monarchia*، على نحوٍ واضحٍ بوجود حاكمٍ عامٍّ واحد (يتضح أنه الإمبراطور الروماني).[١] ورغم أن دانتي يتقبَّل الحاجة إلى

---

(١) الحجة الواردة في هذه الفقرة والفقرة التالية لها أوضحها جارنيت، خاصةً ص١٦٠-١٦٤.
وللاطلاع على نظرةٍ مختلفةٍ لآراء مارسيليوس، انظر Cary Nederman, Community and Consent: The Secular Political Theory of Marsiglio of Padua's Defensor Pads (Lanham: Rowman & Littlefield, 1995).

قوانين مختلفة من أجل الظروف المختلفة، فإنه يُصر على أنه في شئون الإنسانية العامة، ينبغي أن يكون هناك أمير واحد أعلى. لا يمضي مارسيليوس إلى هذا الحد، بل في الواقع يبدو أنه ينكر وجود مثل هذه الضرورة. ومع ذلك فإن حجته ليست أنه ما من ضرورة لوجود حاكمٍ عامٍّ كي يحفظ السلام بين المؤمنين، بل بالأحرى أن الحاجة إلى قاضٍ قسريٍّ عامٍّ لم يثبت بعد أنها "ضرورية للخلاص الأبدي"، ثم يمضي فيقول إنه "يبدو أن ثَمَّةَ ضرورة بين المؤمنين لهذا أكثر من وجود أسقفٍ واحدٍ عام؛ إذ إن الأمير العام أكثر قدرةً على الحفاظ على وحدة المؤمنين من أي أسقفٍ عام."(١)

وإذا كان من شأن الأمير العام أن يخدم غاية مفيدة في الحفاظ على السلام بين المؤمنين، وإذا كانت الوحدة بين المؤمنين بغرض الخلاص لا يمكن تحقيقها دون الاتحاد من أجل السلام، فمن الممكن بالتأكيد البرهنة على أهمية وجود مثل هذا الحاكم العام أو القاضي القسري. وفي عدة مواضع داخل أطروحة "حامي السلام" يقترح مارسيليوس أنه بينما يوجد لدى العديد من الأقاليم أو المدن مشرعون خاصون بها، فإنهم ملزمون بالخضوع لمُشرِّعٍ بشريٍّ أعلى للإمبراطورية الرومانية، تحديدًا من أجل تجنُّب حالة الحرب التي توجد الآن داخل الإمبراطورية الرومانية المقدسة، حيث اغتصب البابا دور المُشرِّع البشري العام. وهذا التصوُّر لأميرٍ عامٍّ قد لا يكون له المدى الجغرافي لإمبراطورية دانتي العالمية، بَيْدَ أنه يقترح أن الإمبراطور له دور أساسي في إنهاء ذلك الاغتصاب البابوي الذي دمَّر السلام داخل الحدود القائمة للإمبراطورية الرومانية المقدسة. وتتفق أعمال مارسيليوس اللاحقة وخدمته للودفيج ملك بافاريا مع هذه الحجة اتفاقًا تامًّا.

هل من الممكن التوفيق بين هذه القراءة لكتابات مارسيليوس والنزعة الجمهورية التي تُنسَب إليه عادة؟ فإذا كان مارسيليوس جمهوريًّا بحق، لماذا علينا

---

(١) انظر DP 11.28.15. ed. and transl. Annabel Brett.

أن نقبل بأن ميوله الجمهورية في أطروحة "حامي السلام" خضعت للتعديل من واقع الخبرة الفعلية في بلاط الملك لودفيج، بما جعل أطروحة "الدفاع الأصغر" أشد مناصرةً للإمبراطورية بوضوح؟ بتعبيرٍ آخر: هل علينا الاختيار بين القراءة الإمبراطورية والقراءة الجمهورية لمارسيليوس؟ أوضح بعض المعلقين، على نحوٍ منطقي، أنه في ضوء واقع دول المدن الإيطالية، لن نكون مجبرين على القيام بمثل هذا الاختيار، نظرًا لأنه حتى الكوميونات ذات الحكم الذاتي التي بها كيان مدني نشط أمكنها أن توجد تحت سيادة الإمبراطورية الرومانية المقدسة (حتى لو كانت السلطة الإمبراطورية تدعم في الأصل الحُكم الإقطاعي لا حُكم الكوميونات). لكننا بحاجةٍ إلى قول المزيد عن هذا الأمر؛ فالأمر اللافت للنظر بشأن حجة مارسيليوس هو أن دعوته للولاية الوحدوية، وهو الأمر الذي يتفرَّد به وسط غيره من المفكرين القروسطيين، تنطبق فقط على الفصل بين الكنيسة والحكومة العلمانية؛ فهو لا يُقدِّم حجة مماثلة ضد السلطات الإقطاعية الخاصة بالسادة الإقطاعيين، ويبدو غير مهتم بالمرة بالتهديد الذي يمثلونه للسلام المدني – تهديد لم يغفل عنه معاصروه بكل تأكيد – وذلك في تناقضٍ صارخٍ مع رؤيته المشئومة للخطر الذي تُمثله البابوية. وبعد أن أسس كيانًا مدنيًّا موحدًا من الظاهر فإنه ترك أحد التحديات الرئيسية التي تهدد الوحدة المدنية والولاية الوحدوية دون مساس، بل إنه من الناحية العملية دعمه على نحوٍ نشط.

ثَمَّةَ تفسير من الممكن أن يوفِّق بين كل التعقيدات الموجودة في نظرية مارسيليوس السياسية. سيكون من المنطقي تمامًا أن نذهب ببساطةٍ إلى أنه شعر، في غمرة رعبه الشديد من التهديد الذي تُمثله المطامع البابوية للسلام الأوروبي كله، بأنه ملزم بالدفاع عن مؤيدي السلطة الإمبراطورية من السادة الإقطاعيين، وذلك رغم مشاعره الجمهورية العميقة. لكن دعنا نفترض للحظةٍ أن العكس يمكن أن يكون صحيحًا: أنه آمن بحقٍّ بأمثال ماتيو فيسكونتي وأن حجته المناهضة للبابوية كانت على الأقل بقدرٍ ما مستوحاةً من مثل هذه التحالفات مع السادة. هل من سبيلٍ يمكن به لأفكاره الجمهورية في ظاهرها أن تخدم هذه القضية؟

في الظروف الخاصة لدول المدن الإيطالية، وخاصةً في بادوا مسقط رأسه، التي شهدت تحوُّلات شديدةَ الوطأة في الهيمنة بين الفصيل الجيبليني والفصيل الجويلفي، من الممكن استخدام حجته على نحوٍ مواتٍ في دعم المجتمع المدني الذي هيمن عليه الفصيل الجيبليني تحت الحماية الإمبراطورية. وفي الواقع، من الصعب أن نتصوَّر سبيلاً أكثر فاعليةً لدعم موقف الفصيل الجيبليني في سياق التجمعات المدنية الإيطالية، مثل موقف عائلة فيسكونتي في ميلانو في مواجهة الفصيل الجويلفي في بادوا. ومن الممكن بالتأكيد، بل من المرجح، أن يكون دعم مارسيليوس لعائلة فيسكونتي قد لطَّفته مشاعره المؤيدة لنظام حُكمٍ أكثر كوميونية من ذلك الذي يمارسه سادته الإقطاعيون، حتى لو كان الكيان المدني المعنيُّ مؤلفًا من أوليجاركية محدودة، رغم أن الحُكم السيادي الإقطاعي يمكنه الحفاظ على صور الحُكم الذاتي الكوميوني. وأقل ما يمكن قوله هو أنه حتى أكثر القراءات جمهوريةً لأطروحة "حامي السلام" لا تستبعد الأوليجاركية، بينما يميل دعم مارسيليوس لسيادة الإمبراطورية الرومانية المقدسة نحو الهيمنة الأوليجاركية للنبلاء الإقطاعيين مثل عائلة فيسكونتي.

من الجدير بالذكر أيضًا أنه حين يصف مارسيليوس "أجزاء" المدينة أو الجمع المدني، فإنه يفعل هذا بطريقةٍ تمنح مكانة مميزة للوظيفة العسكرية تحديدًا المرتبطة بالأرستقراطية الإقطاعية. ومن بين المناصب أو الأجزاء العديدة للمدينة - وسيرًا على نهج أرسطو يقول مارسيليوس إن هذه الأجزاء تتضمن "الزراعة والصناعة والقوة العسكرية والاقتصادية وجماعة الكهنة والقضاء أو المستشارين" - وحدها جماعة الكهنة والعسكر والقضاء "هي أجزاء للمدينة بمعنًى مُطلقٍ ليس له نظير، وفي المجتمعات المدنية تُسمى عادةً طبقات الوجهاء [*bonorabilitas*]."(١)

(١) انظر DP 1.5.1.

أما جموع "العامة" فتنتمي إلى أجزاء المدينة فقط "بالمعنى الفضفاض"؛ لأنها تخدم احتياجاتها. وهؤلاء المنخرطون في عملية الإنتاج أو التجارة — وهذا قد يتضمَّن أيضًا الأشراف المشتغلين بالتجارة — ينتمون، على ما يبدو، إلى شيءٍ يُشبه فئة "الظروف" التي وضعها أرسطو، بينما "السادة الإقطاعيون" هم "أجزاء" حقيقيون. بل إن تأكيد مارسيليوس على الوظيفة القسرية للقانون يبدو أنها تعزز هذه النقطة، فكتب يقول: "نظرًا لأن أحكام القضاء على المجرمين الداخليين والمتمردين يجب أن تُنفَّذ بالقوة القسرية، فمن الضروري أن يُؤسَّس داخل المدينة جزء عسكري أو دفاعي، يخدمه العديد من الفنون الميكانيكية"(١).

إن الحجة ذاتها التي تقع في قلب "جمهورية" مارسيليوس، إعلاءه لمكانة الجمع المدني، يمكن أن تُفهَم على أنها تلعب دورًا محوريًّا في دعم مصالح السيادة الإقطاعية. ومع ذلك، إلى أي مدًى سيكون من المُقنع الدفاع عن قضية الفصيل الجيبليني في مواجهة الهيمنة الجويلفية والسيادة البابوية عن طريق الهجوم الصريح على الحُكم الذاتي الكوميوني لصالح سيادة إقطاعية قاسية واقعة في أيدي أسرة أرستقراطية؟ في المعتاد كانت سلطات الفصائل المركنتيلية المعارضة للسيادة الإقطاعية تقع في الطوائف والتجمعات المدنية شبه المستقلة والمتمتعة بالحُكم الذاتي. ومن ثَمَّ سيكون من الأكثر فعالية البدء بإطاحة السلطة المستقلة للتجمعات الأقل شأنًا، والدعوة لاجتماعٍ أكثرَ عموميةً واشتمالاً للمجتمع المدني؛ نقابوية في أقوى صورها. جرى في وقتٍ لاحقٍ تبنِّي استراتيجية مشابهة على يد الملوك الذين يتمتعون بسلطةٍ مُطلقة، الذين زعموا أنهم يمثلون الإرادة العامة للكيان الجماعي الشامل، ما يشبه الأمة، في مواجهة المصالح الخاصة للأرستقراطيين الإقطاعيين والسلطات البلدية المستقلة وغيرها من التجمعات الأقل شأنًا. ومن الممكن أن يُعزَّز تَصوُّر مارسيليوس للمجتمع المدني إذًا عن طريق تحدِّي السلطة البابوية التي

(١) انظر DP 1.8.5.

دعمت المصالح الجماعية المعارضة للسيادة الإقطاعية، ثم الدفاع عن السلطات الإمبراطورية التي أبقت على "وكلاء إمبراطوريين" أرستقراطيين أمثال عائلتَي ديللا سكالا وفيسكونتي.

ويليام الأوكامي

تكفي لحظة تدبُّر واحدة كي يتبين لنا كيف أن مثل هذه الحجج من شأنها أن تكون غير قابلةٍ للتصوُّر في أي سياقٍ اجتماعيٍّ مختلف، كالسياق الإنجليزي وقت ويليام الأوكامي. وبصرف النظر عن أي أسبابٍ أخرى قد تكون لدى مفكرٍ إنجليزي، يتأمل ظروف إنجلترا، يدافع عن السلطة الإمبراطورية في مواجهة السلطة البابوية، فإن الصراعات المدنية الإيطالية المتفردة بين الفصائل المؤيدة لإحدى هاتين القوتين العظميين أو الأخرى، والمدعومة منهما، لن تكون من ضمن هذه الأسباب. وعلى نحوٍ أكثر جوهرية، حتى لو رفضنا مثل هذه القراءة المتحزبة لكتابات مارسيليوس وأحسنَّا الظن بنزعته الجمهورية لأقصى درجة، فإن اعتماده على الحجج الجمعية لن يتسم في إنجلترا بنفس القوة التي كان يتسم بها في شمال إيطاليا.

من أجل التوافق مع الظروف الإنجليزية، سيكون من الضروري على الأقل إعادة تعريف الكيان الجماعي. وهذا تحديدًا ما فعله ويليام الأوكامي. ونقطة البدء لحججه – معرفيًّا ولاهوتيًّا وسياسيًّا – هي التشديد على الفرد، وحتى تَصوُّره للكيان الجماعي ينكر الأساس الأول للجماعية القروسطية كما تَصوَّرها مارسيليوس تحديدًا: فكرة أن بمقدور كيان جماعي أن يكتسب شخصية، ذات إرادة جمعية، وشكل منفصل عن الأفراد الذين يؤلفونه، ويحق له تمثيلهم. وبينما سيكون من الحماقة عزو الفردانية الفلسفية لويليام الأوكامي إلى التعريفات السياقية الخالصة، سيكون على الدرجة نفسها من الحماقة التغاضي عن حقيقة أن خبرته التكوينية

وتعليمه حدثا في إنجلترا، حيث منحت العلاقة الخاصة بين الدولة والملكية والفرد دورًا مختلفًا، وأضعف، للكيانات الجماعية مقارنةً بأي مكانٍ آخر في أوروبا.

وُلد ويليام الأوكامي في ثمانينيات القرن الثالث عشر ودَرَسَ اللاهوت والفلسفة في أكسفورد، وواصل دراساته ثم اضطلع بالتدريس بوصفه عضوًا في الرهبنة الفرنسيسكانية. ثَمَّةَ قدر من الاختلاف حول وقت وكيفية دخوله في صراع مع البابوية، لكن الرأي الشائع يقول بأنه استُدعي إلى أفينيون كي يدافع عن كتاباته اللاهوتية والفلسفية أمام لجنة بابوية للاشتباه في الهرطقة، ثم وجد نفسه ينجر إلى لُجة الخلاف حول الزهد الرسولي. كما رأينا، كان مرسوم *Quia vir reprobus* الذي أصدره البابا يوحنا الثاني والعشرون التحديَ الأقوى للموقف الفرنسيسكاني، وفي رده عليه، تكونت داخل ويليام الأوكامي قناعة مفادها أن البابا نفسه كان مذنبًا بالهرطقة.

ورغم أن ويليام الأوكامي لم يُحرَم كنسيًّا على نحوٍ رسميٍّ قط، فإنه فرَّ إلى بلاط الملك لودفيج في العام الذي صار فيه الملك الإمبراطور الروماني المقدس. وعلى غرار مارسيليوس، دعم ويليام لودفيج في صراعه مع البابا، واستمرَّ في الدفاع عن عقيدة الزهد الرسولي ومهاجمة المطالبات البابوية بالسلطة الواسعة؛ وهو ما دفعه إلى الاستفاضة في رأيه عن العلاقة بين السلطتين العلمانية والروحانية. لم يُنتِج ويليام الأوكامي نظرية سياسية منهجية قط، وما قاله عُرضة لتأويلات متعارضة، لكن بالإمكان إعادة بناء نظرية للسياسة من أعماله العديدة[1]. وبصرف النظر عما يمكن أن يقال خلاف ذلك عن أفكاره السياسية، فلا محل للتشكيك في أصالة وأهمية تأملاته عن الكيانات الجماعية والحقوق الفردية.

---

(١) انظر، على سبيل المثال، Contra Benedictum. Tractatus against John XXII. parts of the Dialogus. the Breviloquium de potestate tyrannica (مقالة موجزة عن الحكم الاستبدادي على الأشياء والبشر) و De imperatorum et pontificum potestate (عن السلطة الإمبراطورية والبابوية).

ثَمَّةَ توافق واضح تمام الوضوح بين إعادة تعريف ويليام الأوكامي للكيانات الجماعية وبين نهجه الفرداني نحو المسائل الفلسفية عمومًا، وخاصةً نظريته عن الإدراك. ومن هذا المنطق قد يكون مغريًا أن نقول ببساطةٍ إن إعادة التعريف نبعت على نحوٍ طبيعيٍّ سلسٍ من النهج الفرداني دون تدخُّل أي عوامل سياقية. ومع هذا سيكون من المبالغة الزعم بأن فلسفة ويليام الأوكامي هي بالكامل منتج ثانوي لظروفه الإنجليزية، فنظريته عن الحقوق والكيانات الجماعية متوافقة على نحوٍ لافتٍ مع واقع القانون والمِلكية ونظام الحُكم الإنجليزي لدرجة أنه من شأن عدم وضعنا الروابط وأوجه الشبه بين الأمرين في الاعتبار أن يُعَدَّ سهوًا طائشًا.

يبدأ ويليام الأوكامي من افتراضٍ مفاده أنه لا وجود لشيء في هذا العالم سوى الأفراد، وأنه لا وجود لعموميات أو جوهر إلا على صورة مجردات يصوغها العقل من التفكُّر في التفاصيل. إن المعرفة مشتقة من الإدراك الفردي، والذي هو بحكم التعريف خاص ومشروط، والمفاهيم العامة لا تعكس واقعًا خارجيًّا بل عمليات العقل البشري. فالمفاهيم العامة هي أسماء أو علامات يعزوها البشر إلى أشياء خاصة في محاولةٍ منهم للعثور على أوجُه شبهٍ عامةٍ بينها، وهذه المخلوقات اللغوية، وليس جوهر الأشياء، هي ما يؤلف موضوعات المعرفة.

تبدأ آراء ويليام عن المجتمع والحُكم من افتراضٍ مشابه؛ فالدولة، أيضًا، هي عالَم مؤلَّف من أفرادٍ ولا شيء خلاف ذلك. والرأي العام لا يمكن مطلقًا أن يكون أكثر من نتاجٍ للآراء الفردية، ويستحيل أن يكون الكُل الجماعي أكبر من مجموع أجزائه. وهذا يعني أنه لا يمكن أن يوجد كيان جماعي ذو شخصية أو إرادة جماعية خاصة به، منفصلة عن مجموع الشخصيات والإرادات الفردية المُشكِّلة له. بطبيعة الحال لا يوجد الأفراد بمعزلٍ بعضهم عن بعض؛ إذ إنهم يجتمعون لأسبابٍ سياسية واجتماعية ودينية، لكنهم يفعلون هذا بوصفهم كائناتٍ حرةً مستقلة، والدولة لا توجد بوصفها عالَمًا منفصلاً عن جموع الأفراد الذين يؤلفونها. فلا وجود

لشخصية مُتخيّلة مخلوقة بحكم القانون يمكن لها أن تزعم أنها تمثلهم. والكيان الكلي أو الجماعي لا يمكن أن يكون في حقيقته غير مجموعةٍ من الأفراد العقلاء المستقلين. وليس بالإمكان تمثيل الإرادات الفردية عن طريق كيان جماعي، ولا يستطيع الأفراد التنازل عن استقلاليتهم أو حقوقهم أو مسئولياتهم.

ومع ذلك، وفقًا لرأي ويليام الأوكامي فمن الصحيح أن السقوط جعل السلطة العلمانية ضرورية؛ نظرًا لأن الأفراد لا يمكنهم أن يحكموا بأنفسهم وفق عقولهم فقط. إن ويليام الأوكامي لا يسمح فقط بوجود السلطات العلمانية التي يمكنها أن تفرض سلطاتها القسرية على الأفراد الأحرار، بل حتى يتقبل إمكانية وجود حكومات تعلو على القانون. فالحكومات تتأسس بواسطة الإجماع الكلي للأفراد الذين سيُحكَمون بواسطتها، لكن فيما بعدُ ستُملي الظروف ما إذا كان الحاكم سيتصرف وفق القانون الوضعي أم لا، وما إذا كان ينبغي عليه ذلك. فلا توجد حاجة لأفعال الموافقة المتكررة من جانب المحكومين؛ إذ إنهم وافقوا من البداية على الحكومة التي ستتصرف وتُشرِّع بما يتفق مع العقل السليم والإنصاف والصالح العام حسبما تتطلبه الظروف الخاصة. هذا قد يعني ضمنًا وجود حقٍّ في المقاومة حين لا يتم الوفاء بهذا الشرط الجوهري، لكن لا يوجد اشتراط بوجود موافقة متواصلة ولا وجود أي مؤسسات تُقيِّد عمل الحاكم. وفي غياب أي متطلبات للمشاركة الدورية من جانب الشعب أو للقيود المؤسسية على الحُكم، وُصِفَ الموقف السياسي لويليام الأوكامي بأنه "مناصر للسلطة المُطلقة". في الوقت عينه، السلطوية المُطلقة الخاصة به مبنية بقوةٍ على المبدأ القائل بأن الأفراد لا يمكنهم التنازل عن حريتهم واستقلاليتهم، وبما أنه لا يمكن لأي فرد المطالبة بسلطة مُطلقة على فرد آخر، فلا وجود إذًا لمثل هذه السلطة كي يمنحها لشخصٍ آخر. وهذا الإصرار على عدم القدرة على التنازل عن حقوق الإنسان وحرياته جعل من الممكن الاحتكام إلى عقيدته من أجل دعم الحق في المقاومة والحُكم الدستوري.

ماذا إذًا عن الحقوق الفردية وخاصةً حق المِلكية؟ في النقاش حول الزهد الرسولي استكشف ويليام الأوكامي مفهوم "السيطرة"، مميزًا بين الظروف قبل السقوط وبعده؛ فقبل السقوط كانت البشرية تتمتع بقدرةٍ على استخدام كل الخلق، لكن دون امتلاك ممتلكات. لكن حين غيرت خطيئة آدم الحالة الإنسانية وفَّر الله سبل تحسين الحياة البشرية عن طريق منح البشر القدرة على الانتفاع بالأغراض الدنيوية، على صورة مِلْكية فردية، والقدرة على حماية حقوق المِلكية الخاصة بهم عن طريق تأسيس الحكومات. الهدف الأساسي لويليام الأوكامي في الجدال مع البابا كان بيان أنه بما أن كلاً من المِلكية والحُكم نتجا عن خطيئة آدم، فمن الواضح أنهما ينتميان إلى العالم الدنيوي، ويقعان تحت إدارة السلطة العلمانية؛ وهو ما يعني أن البابا لا يحق له المطالبة بسلطةٍ واسعة. لكن كان لحجته هذه نتائج أوسع؛ فرغم أن المِلكية من خلق الإنسان، ومعتمدة على السلطة المدنية، فإن القدرة على ممارسة "السيطرة" في صورتها قبل السقوط كانت منحةً من الله. فمنفعة المِلكية الخاصة، المعترف بها ليس فقط في القانون المدني بل أيضًا في "قانون الشعوب"، تقترح أنها تتوافق مع القانون الطبيعي، حتى لو كان هذا التوافق بمعنًى مختلفٍ عما كانت عليه الملكية العامة قبل السقوط، وبمجرد أن يتم الإقرار بها تمثل حقًّا لا يجوز التنازل عنه.

عارض ويليام الأوكامي، كفرنسيسكاني يدافع عن الزهد الرسولي، العقائد الدومينيكانية عن وحدة الاستخدام والامتلاك، إلى جانب الفصل بين المِلْكية ونطاق النفوذ. لكن المبدأ القائل بأن المِلْكية ما هي إلا مؤسسة مدنية كان بالفعل قد تقبَّله دومينيكانيون أمثال توما الأكويني وغيره من اللاهوتيين القروسطيين. على نحو يتفق مع غايات ويليام الأوكامي، كان لهذا المعتقد مزية تحجيم سلطة الشعب عن طريق وضع المِلكية بالكامل في نطاق السلطة العلمانية. كما اشترك أيضًا مع توما الأكويني في التمييز بين الصور المختلفة للقانون الطبيعي والاقتراح القائل بأن المِلكية الخاصة، بطريقتها المتمايزة، متسقة مع القانون الطبيعي. لكن إذا كانت

نظرية ويليام الأوكامي عن الملكية، رغم إصراره على أساسها المدني، تقرِّبنا مع ذلك مقارنةً بالنظريات القروسطية الأخرى من فكرة الملكية الخاصة بوصفها حقًّا طبيعيًّا غير قابل للاختزال، متأصلاً في الاستقلالية الفردية البشرية عن السلطة المدنية، فإن هذا يرجع تحديدًا إلى الأسبقية التي ينسبها إلى الفرد بوصفه الوحدة المؤسسة الأكثر جوهريةً للنظام الاجتماعي، على النقيض من فكرة الكيان الجماعي التي ذهب إليها غيره من المُنظِّرين القروسطيين.

بالتأكيد ثَمَّةَ مواضع مبهمة في عقيدة ويليام الأوكامي السياسية. إن التبعات العملية لآرائه عن الأفراد والكيانات الجماعية أوضح على الأرجح في علاقتها بالسلطة الروحانية منها بالسلطة العلمانية، وفي الواقع كانت معالجته المبتكرة لمبادئ الجماعية مقصودًا منها بالأساس التعاطي مع مسألة السلطة الروحية. لكن عند تناوله العلاقة بين نطاقات النفوذ الروحانية والعلمانية، لا يختار ويليام الأوكامي ببساطةٍ حل مارسيليوس المتمثِّل في وضع إحدى السلطتين في موضعٍ أدنى من الأخرى، بل هو يسعى مجددًا إلى أن يجد الجواب في الفرد ذي الأهمية المطلقة. فالأفراد، حسبما يذهب، كائنات روحانية وعلمانية في الوقت عينه؛ ومن ثَمَّ فإن أي حلٍّ للصراع بين نطاقَي النفوذ يجب أن يقر بهذه الثنائية. والأفراد، بوصفهم كائناتٍ روحانية، محكومون بالقوانين الإلهية، بينما يخضعون للقانون الوضعي بوصفهم كائنات علمانية. وبما أن الأفراد أحرار ومستقلون على نحوٍ لا يمكن الانتقاص منه، يحق لهم بالتبعية تأسيس حكوماتهم العلمانية ذات منظومات القوانين الخاصة بها.

قد لا يمضي ويليام الأوكامي إلى مثل ما مضى إليه مارسيليوس من وضعه الكنيسة في مكانةٍ أدنى من الدولة، بَيْدَ أن فصله لنطاقَي النفوذ يمثل تحديًا كبيرًا للسلطة الدنيوية للكنيسة والبابوية. في الوقت عينه، مثلما ينكر ويليام الأوكامي أسبقية الكيانات الجماعية في العالم الدنيوي، فإنه لا يؤمن إلا قليلاً بالمجالس العامة

للكنيسة؛ فبعض المسيحيين الأفراد، ربما حتى من النساء أو الأطفال، قد يكونون أقرب إلى الحقيقة من المجلس العام للكنيسة. وتمامًا مثلما لا يمكن لكيان جماعي علماني أن يكون أكبر من مجموع أجزائه من الأفراد، وله حق تمثيلهم، لا يوجد لأي كيان جماعي روحاني مكانة أسمى. وخلافًا لمارسيليوس وجون الباريسي، اللذين امتدت أفكارهما الجماعية إلى المجالس العامة للكنيسة، بحيث جعلاها معصومة من الخطأ بما منحها حق الإطاحة بالبابا، لم يكن متاحًا لدى ويليام الأوكامي مثل هذا السلاح الجماعي وكان مجبرًا على الاعتماد على الأعضاء الأفراد للكنيسة في مقاومة الهرطقات والآثام البابوية.

كانت إعادة تعريف ويليام الأوكامي للكيانات الجماعية إذًا سلاحًا ذا حدين؛ فما من شكٍّ في أن عقيدته الخاصة بالاستقلالية والحقوق الفردية يمكن تبنّيها بغية دعم القيود الدستورية على الحكومة. وبمجرد ألا يكون بالإمكان مطابقة الممثل بالكيان الجماعي الذي يمثله، يكون الطريق مفتوحًا لإثارة أسئلة عن توافق إرادة الممثل مع رغبات الأفراد الذين يزعم أنه يمثلهم ومن ثَمّ عن مسئولية الممثلين أمام جمهورهم. على النقيض من ذلك لا تُثار مثل هذه الأسئلة في نظرية مارسيليوس للكيانات الجماعية؛ فالإرادة المُعبَّر عنها بواسطة الكيان الجماعي، في شخص ممثليه، تُحدد بالضرورة الصالح العام، بصرف النظر عما يفكر به الأفراد أو يتمنَّونه.

إلا أن الجَماعية القروسطية أمكنها أن تُقدِّم أساسًا لتقييد سلطة الدولة، وهو ما حدث بالفعل، عن طريق التشديد على السلطات والحقوق المستقلة بمعزلٍ عن الدولة المركزية. إنّ رفْض ويليام الأوكامي للجَماعية كما فهمها معاصروه حَرَمَه من بعض من أقوى الأسلحة المتاحة للمفكرين القروسطيين من أجل تقييد سلطات الملوك والبابوات. ورغم أن بعض أفكاره جرى تبنيها من جانب أنصار الحركة الإصلاحية، فإن آراءه عن المجالس العامة للكنيسة يبدو أنها تقيد العقيدة

الإصلاحية على نحوٍ قاتل، ومن الصعب أن نرى كيف لفكرةٍ عن مقاومة الجَماعية للسلطة الاستبدادية، العلمانية أو الكنسية، أن تجتاز إعادة تعريفه للجَماعية.

في الوقت ذاته، وكما رأينا في حالة مارسيليوس، توجد مواضع غموض تكتنف الجَماعية كذلك، خاصةً حين تكون الجَماعية المعنية مساوية في نطاقها للمجتمع المدني كله. فالجماعية الكلية – سواءٌ على صورة مجلس عام للكنيسة أو كيان علماني من المواطنين – أمكن بالتأكيد استخدامها ضد الملك أو البابا، لكن الحكام الأوتوقراطيين كان بمقدورهم أيضًا التشديد على مكانتهم على غيرهم من السلطات المستقلة عن طريق الزعم بأنهم يمثلون مصالح جماعية أكثر عمومية.

كانت الفردانية والجَماعية إذًا متوافقتين مع طيفٍ واسعٍ من الخيارات السياسية، تتراوح بين الحُكم المُطلق والدستورية والدفاع عن الحريات المدنية. وفي القرون التالية ظهرت تقاليد متنوعة لكلٍّ من الحُكم المطلق والدستورية، ليس فقط من الناحية النظرية بل العملية أيضًا، وهذه الاختلافات، الضاربة بجذورها في أوروبا القروسطية، تعكس فروقًا كبيرة – خصوصًا بين إنجلترا وفرنسا – في طبيعة الدولة ووحداتها الأساسية.

بعد ويليام الأوكامي بزمنٍ طويلٍ حدَّد إنجليزي آخر هو السير توماس سميث، سفير الملكة إليزابيث وقتها لدى فرنسا، في أطروحةٍ عن السياسة الإنجليزية، ملامح "كومنولث" أو "مجتمع مدني" أو "المجتمع أو الفعل الجماعي لحشدٍ من الرجال الأحرار المجتمعين والمتَّحدين معًا بفضل التناغم المشترك والاتفاق فيما بينهم، من أجل الحفاظ على أنفسهم في كلٍّ من السِّلم والحرب[1]". وقد تدبَّر معاصره جان بودان الأحوال الفرنسية وذهب إلى تصوُّرٍ مختلفٍ عن الكومنولث بوصفه مؤلَّفًا لا من الرجال الأحرار بل من "عائلات أو مجالس

(١) انظر Sir Thomas Smith. De Republica Anglorum. ed. Mary Dewar (Cambridge: Cambridge University Press. 1982). p. 57.

أو كيانات جماعية".[١] والاختلافات الظاهرة في هذين التعـريفين كانـت راسـخة بالفعل في القرن الثالث عشر، وحاضرة على نحوٍ جليٍّ فـي منظومـات المِلْكيـة والقوانين والتمثيل.

في إنجلترا، كما رأينا، كانت النتيجة الطبيعية لوجود دولة مركزية على نحوٍ غير معتاد ووجود منظومة موحدة فريدة للقانون؛ هي ظهورَ نوعٍ مميز من الرجال "الأحرار"، الخاضعين فقط للملك وليس لأي سيدٍ أقل مكانة. بالتأكيد تمتـع السـادة أصحاب الأراضي بسلطات محلية عظيمة، لكن خارج نطـاق ضـيعاتهم، وفيمـا يتصل بالرجال الأحرار، كانوا بمنزلة مندوبين للتاج. وبينما ظـل هنـاك فـصل واضح بين المِلكية الحرة والحيازات غير الحرة، الخاضعة لسيادة أصحاب الضِّياع دون سبيلٍ إلى المحاكم المَلكية، فقد كان الرجال الإنجليز الأحرار شكلاً فريدًا، بمـا لهم من "مصالح" فردية في المِلكية، يُقرُّها القانون العام، ومستقلة عن أي مطالبات أو امتيازات أو التزامات خارجية غير اقتصادية. على النقيض من ذلك نجد أنه في فرنسا كانت الحالة الحرة أكثر الْتباسًا؛ فمواثيق الحرية لم تُبدِّد الالتزامـات نحـو السيادة الإقطاعية، وحتى الفلاحون الذين امتلكوا الأرض وكان لهم سبيل إلى التمتع بالحماية المَلَكية ظلوا خاضعين لسلطة السادة الإقطاعيين وما يصاحب ذلـك مـن التزامات، في مجتمعٍ محكوم، حتى في أكثر صورةٍ اسـتبدادية، بواسـطة مئـات المواثيق القانونية المحلية والعادات ونطاقات النفوذ الموزعة.

استتبعت حالة الرجل الحر في إنجلترا هوية سياسـية متمـايزة، دون كـل الكيانات الإقطاعية والجماعية الوسيطة التي وقفت بين الدولة والأفراد في غير ذلك من مناطق أوروبا. وقد انعكست هذه العلاقة في تصوُّرٍ جديدٍ للتمثيل. فحين انتُخب فرسان المقاطعات كي يمثلوا مقاطعاتهم في البرلمان عام ١٢٥٤، فقد كانوا يمثلون

(١) انظـر Jean Bodin. Six Books of the Commonwealth. ed. M.J. Tooley (Oxford: Basil Blackwell. 1967). p. 7.

المقاطعات، ليس بوصفها كياناتٍ إقطاعيةً، بل بوصفها وحدات إدارية تحت حُكم التاج، وكانوا يُنتخبون من جانب محاكم المقاطعة، التي كانت عبارة عن مجالس للرجال الأحرار، نفس نوعية الرجال الذين شكّلوا هيئات المحلفين الإنجليزية. بطبيعة الحال لم يكن الإنجليز أقل ميلاً من بقية الأوروبيين إلى الحديث عن الكومنولث كما لو كان كيانا جماعيًّا. لكن، على سبيل المثال، حين أعلن كبير القضاة الإنجليز في عام ١٣٦٥ أن "البرلمان يمثل جسد المملكة كلها"، فإن هذا "الجسد" لم يعد من نوعية الكيان الجماعي الذي تَصوَّره مارسيليوس، ولا كان مجموعة من الكيانات الجماعية، مثل "المجالس والهيئات الجماعية" التي تَصوَّرها بودان أو مجموعة من الضِّياع الفرنسية. بل كان أقرب إلى مجموعةٍ من الرجال الأحرار على النحو الذي تَصوَّره ويليام الأوكامي.

ومن المهم الإقرار بأن هذه الاختلافات ليست نظريةً فقط؛ فبالتأكيد تشارك المفكرون الأوروبيون في تقليدٍ فلسفيٍّ وثقافيٍّ واحد، علاوةً على أوجه شبه معينة مهمة في تطوُّر المِلْكية والدولة، بَيْدَ أن الإرث الذي اعتمدوا عليه عمومًا أكَّد وحسب على أهمية التباين بينهم وعلى الدرجة التي يعكسون بها اختلافات مهمةً في الظروف السياسية والاجتماعية، والتي أنتجت صراعاتٍ اجتماعيةً مختلفةً وقدمت خياراتٍ عمليةً مختلفةً لحلها. وفي القرون التالية، ظهرت أنماط عديدة متباينة من تشكُّل الدول الأوروبية والتنمية الاقتصادية، والتي عُبِّرَ عنها في تقاليد متباينة من الفكر السياسي.

خاتمة

لماذا إذًا نُنهي هذا الكتاب في منتصف القرن الرابع عشر؟ إن موضوع هذا الكتاب هو التاريخ الاجتماعي للنظرية السياسية من الحقبة الكلاسيكية القديمة إلى القرون الوسطى، بَيْدَ أن "حقبة القرون الوسطى، ربما أكثر من غيرهَا، محور جدل شديد بشأن حدودها، وخاصة بشأن الوقت الدقيق لانتهائها." إن تواريخ النظرية السياسية القروسطية تنتهي في المعتاد بعد قرنٍ كاملٍ (أو أكثر) مما انتهينا فيه هنا. فعلى سبيل المثال، يمتد "تاريخ كامبريدج" بالتقريب بين عامَي ٣٥٠ و١٤٥٠، على أساس أنه "في وقتٍ ما في منتصف القرن الخامس عشر يمكننا بما يكفي تَبيُّن حدوث تحوّل حاسم في أنماط الحياة الفكرية بما يُبرِّر الزعم القائل بأن الحركات الرئيسية "للفكر السياسي القروسطي" ... انتهت حينئذٍ بشكلٍ واضح."[١] هذا، بالطبع، حُكم يصعب إصداره لأنه، كما الحال دومًا في العمليات التاريخية، كان يوجد عملية متصلة من التغيير. ومع ذلك، كما تذهب هذه الحجة، بينما استمرت أفكار قروسطية رئيسية و"تقاليد" للفكر "بحيويةٍ كبيرةٍ حتى أواخر القرن الخامس عشر وما بعده ... فإنها ظلت باقية على نحوٍ متزايدٍ في موقفٍ من التعايش المشترك مع غيرها من طرق التفكير الأحدث (وكذلك الأقدم دون شك)." لقد ظلت "النزعة الإنسانوية" في عصر النهضة موجودة إلى جوار "النزعة المدرسية" الشديدة التمسك بالتقاليد للفلسفة القروسطية، وإن قام بينهما صراع، "وتمامًا مثلما ظلت المؤسسات العظمى للمجتمع القروسطي – البابوية والإمبراطورية و"المَلَكيات

---

(١) انظر The Cambridge History of Medieval Political Thought: c.350-c.450 (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), p. 652.

الإقطاعية" وفقهاء القانون الكنسي والمدني - حية لكن في صورٍ متغيرة، ظلت الأفكار السياسية القروسطية هي الأخرى تلعب دورًا في ظروفٍ متغيرةٍ وتغيرت هي نفسها خلال هذه العملية".

قد لا يخبرنا هذا بالكثير عن التحوُّلات الزمنية، وقد يجد القراء من الصعب تخيُّل أي لحظةٍ في التاريخ لا يمكن وصفها على نحوٍ مشابه، بوصفها وحدة للتغيير والاستمرارية. قد يكون بمقدورنا، في الواقع، أن نحدد متغيراتنا الزمنية على نحوٍ أكثر حسمًا من هذا. لكنْ ثَمَّةَ شيء آخر يحتاج أن يقال؛ فإذا أخذنا بجديةٍ مفهوم الإقطاع على النحو الذي عُرض به في الفصل السابق، فقد تكون الحدود أصعب قليلاً في تعيينها. وإذا ركزنا انتباهنا على الإقطاع، يمكننا أن نُعيِّن بعض اللحظات الزمنية المهمة في منتصف القرن الرابع عشر وما بعده: وقت الطاعون والانهيار الديموغرافي وثورات الفلاحين وحرب المائة عام. وهذه التطورات، حين يُنظر إليها معًا، توضح أزمة السيادة المجزأة، وبوسعنا وقتها البدء في الحديث عن "الانتقال" بعيدًا عن الإقطاع.

شهدت الفترة من منتصف القرن الرابع عشر إلى أواخر القرن الخامس عشر ندرة في المصادر المكتوبة، وهو ما انتهى على نحوٍ حاسم بكتابات مكيافيلي.[1] وعند استئناف قصة الأدبيات الغربية الرئيسية، نجد أنفسنا في عالمٍ

---

(١) بالتأكيد يعد نقولاس الكوزاني (١٤٠١-١٤٦٤)، الذي يقع في هذه الفترة التي شهدت ندرة في الكتابات، شخصية بارزة رغم أن تضارب آرائه وتغيير مواقفه يجعل من الصعب تحديد موقعه في تاريخ الكتابات الغربية. يرى بعض المعلقين أنه المُنظِّر الأهم للإصلاح الكنسي، بينما اتُّهم أيضًا بالمساعدة في تدمير هذا الإصلاح، حين انتهت به الحال بالوقوف في صف البابا في مواجهة مجلس الكنيسة. وعلى أي حال يقال إن هذه القصة، شأن نظرية الإصلاح عمومًا، تنبع من أزمة السيادة المجزأة وعملية مركزية الدولة، وهو ما سنتحدث عنه في كتاب آخر. ازدهر الإصلاح في حقبة تعمقت فيها الانقسامات داخل الكنيسة، مؤدية إلى شقاق عظيم، بل وتولدت بفعل الدول العلمانية البازغة، خاصةً المَلَكية الفرنسية التي عضدت سلطتها عن طريق التحالف مع هذا البابا أو ذاك.

أوروبيٍّ تَشكّل عن طريق علاقاتٍ مختلفةٍ بين المِلكية والدولة. في الدول الاستبدادية البازغة، خاصةً في فرنسا، كان النظام المِلكي يسعى إلى استيعاب طبقة النبلاء عن طريق الاستعاضة عن استقلاليتهم الإقطاعية بالامتيازات ومنح المناصب. وفي إنجلترا، حيث كانت الدولة المركزية الراسخة بالفعل قد تطوَّرت بالترافق مع طبقة أرستقراطية قوية ذات أملاك، يمكننا أن نشرع في رؤية بزوغ الرأسمالية الزراعية. أما في دول المدن في شمال إيطاليا، ورغم استمرارية أشكالها الكوميونية، فلم تعد ساحة الصراعات بين البابوات وأباطرة الإمبراطورية الرومانية المقدسة بل ساحة للحروب بين دولتَي فرنسا وإسبانيا المَلَكيتَيْن.

تدبر مكيافيلي تاريخ فلورنسا وسياساتها وهو يضع عينًا على هذه الدول المجاورة، التي مثلت تحديًا جديدًا تمامًا أمام استقلالية المجتمع في إيطاليا. وفي فرنسا، انخرط جان بودان، في خضم دعمه للمركزية المَلَكية، في نزاعات فلسفية مع المفكرين الدستوريين المدافعين عن السلطات المستقلة المتدهورة لنبلاء المقاطعات والكيانات الجماعية، بينما في إنجلترا رصد توماس مور (الذي خدم ملكًا قويًّا في نهاية الأمر وسقط ضحية له) وشارك في تجريد المنتجين الصغار من ممتلكاتهم عن طريق التسييج بينما، حسبما وصف الأمر بكلماته، "افترست الأغنام الرجال".

هذه "الانتقالات" المتعددة بعيدًا عن الإقطاع، والتقاليد المتنوعة للنظرية السياسية التي صاحبتها، هي موضوع كتاب آخر. لكن لو أمكننا الحديث عن أزمة، أو أزمات، واجهت الإقطاع فإن القرن الرابع عشر يبدو موضعًا طبيعيًّا لإنهاء الحقبة القروسطية. في الوقت عينه، علينا أن نضع في حسباننا أن التحوُّلات التي تلت ذلك حملت علامات ما سبقها. وليس هذا فقط بمعنى أن التطورات اللاحقة في الفكر السياسي الغربي ورثت إرثًا قويًّا وحسب، بل، على مستوًى أكثر جوهرية، بمعنى أن التقليد الأدبي كله، بكل صوره القومية المتباينة، واصل التشكُّل عن طريق استقلالية المِلكية والصراعات الخاصة بين المِلكية والدولة، والتي ظهرت جلية في جميع الانتقالات المتنوعة.

إن أدبيات النظرية السياسية الغربية، رغم أنها تتضمَّن بعضًا من أعمال المفكرين الراديكاليين البارزين، هي بالأساس أعمال أعضاء بالطبقات المسيطرة أو وكلاء لها. فأصوات العامة نادرًا ما تُسمَع في هذا التقليد. ومع ذلك فقد تَشكَّل هذا التقليد بواسطة تفاعل معقد ثلاثي الجوانب بين الدولة والطبقات المنتفعة والمنتجين. لقد اعتمدت الطبقات ذات الأملاك على الدولة في حماية ممتلكاتها وهيمنتها في مواجهة التحديات الآتية من أسفلها، إلا أنها كانت هي الأخرى في صراعٍ مع الدولة والتدخلات الآتية من أعلاها. بعبارةٍ أخرى: لقد كانت هذه الطبقات مجبرةً على الدوام على القتال على جبهتين. وهذا كان يعني أيضًا أن تحديات السلطة السياسية لم تأتِ فقط من مقاومة طبقات الرعايا للظلم الذي يمارسه سادتهم، ولكن أيضًا من السادة أنفسهم في معارضتهم للدولة.

هذه التفاعلات المعقدة بين الدولة والطبقات ذات الأملاك حافظت دون شكٍّ على تقاليد النظرية السياسية الغربية، مثيرةً أسئلة جوهرية عن السلطة والشرعية والطاعة حتى في الأوقات التي أُسكتت فيها أصوات العامة خلال مقاومتهم للظلم. بَيْدَ أن هذا أوجد بالتأكيد التباساتٍ وتناقضات، لا تزال محفورة في النظرية والممارسة السياسية الغربية. ومن المهم، على سبيل المثال، أن العقائد الدستورية، بل وحتى الديمقراطية، في الغرب تدين بالكثير للدفاع عن السلطة الأرستقراطية والمِلكية بقدر ما تدين لنضال العامة. والمبادئ الأساسية للديمقراطية الليبرالية الغربية، فكرتها عن الحُكم المحدود والخاضع للمساءلة، تتصل بالسيادة الإقطاعية القروسطية ومطالباتها بسلطة مستقلة أكثر مما تتصل بالحُكم عن طريق العامة على النحو المتصوَّر في أثينا القديمة.

ليس الأمر فقط أن الصراعات ظلت موجودةً دائمًا بين فكرة المساواة المدنية وحقائق عدم المساواة الطبقية. بل الأكثر إبهامًا وتناقضًا في التقليد الغربي للنظرية السياسية، ذلك التقليد الذي وُلد في المجتمع المدني لليونان القديمة، هو أن أفكاره

التأسيسية عن المواطنة والمساواة المدنية جرى تنقيحها منذ بداياتها تقريبًا كي تخدم قضية عدم المساواة والسيطرة. ولقد رأينا، على سبيل المثال، كيف أن فكرة المواطنة استُخدمت من جانب الرومان كأداةٍ لفرض السيطرة على يد الأوليجاركية وأنصار النزعة الإمبراطورية الاستعمارية؛ فالفكرة الإمبراطورية للمواطنة الرومانية لم تفرض الطاعة السلبية محل الوكالة المدنية وحسب، بل إن مفكرين جمهوريين مثل شيشرون وجدوا سبلاً لتنقيح الأفكار المساواتية، بحيث قلبوا المبادئ الديمقراطية على نفسها، وذلك عن طريق نبذ المساواة إلى عالمٍ من الأخلاقيات المجردة يقع وراء صور عدم المساواة الموجودة في الحياة اليومية والحُكم الأوليجاركي.

أكدت العقيدة المسيحية هي الأخرى على مساواة البشر كافةً أمام الله، بينما تجاوزت عن عدم المساواة والجور بل والعبودية في الواقع الدنيوي للحياة في هذا العالم. لقد أعلن المُنظِّرون السياسيون الأوائل أن البشر (أو على الأقل الرجال) كانوا أحرارًا ومتساوين في حالتهم الطبيعية، ومضَوْا في بناء الحجج المؤيدة للحُكم المُطلق (في حالة هوبز) أو الحُكم على يد الطبقات ذات الأملاك (في حالة لوك)، وذلك ليس في معارضةٍ مع المساواة الطبيعية بل على أساسها، عن طريق تطبيق فكرة الإجماع الشديدة المرونة. وقد عمل "اقتصاد" رأسمالي بازغ، بأنماط السيطرة الطبقية "الاقتصادية" الخالصة الخاصة به، على تعميق هذه التناقضات؛ بحيث جعل من الممكن نبذ الديمقراطية إلى مجال "سياسي" منفصل رسميًّا، بينما يترك دون مساسٍ التفاوتات الشاسعة في السلطة بين رأس المال والعمالة في السوق ومحل العمل، ويضع الكثير من الحياة البشرية فيما وراء متناول المسئولية الديمقراطية، بحيث تصير محكومةً بمتطلبات السوق.

القضية الأساسية هنا ليست الميلَ البشريَّ الطبيعي إلى الإيمان بشيءٍ دون آخر، بل بالأحرى أن مثل هذه التناقضات يقع في قلب النظرية والممارسة السياسية

الغربية. لقد تمتعت أفكار الحُكم المقيد، بل والديمقراطي، بحياةٍ طويلةٍ ونشطةٍ في التقليد الغربي، وهو ما يرجع سببه خصوصًا إلى أن تركيبة خاصة من سلطة الملكية والطبقة والدولة جعلت من الممكن تبنّيَ هذه الأفكار بوصفها أفكارًا للحُكم، وليست محض تعبيراتٍ عن سلطة العامة ومقاومة الطبقات المسيطرة. لكن بصرف النظر عما يكون ذلك قد فعله من أجل استدامة هذه الأفكار ونشاطها، فقد قيد بالمثل تصوراتنا عن الديمقراطية. وتتطلب منا رؤيةٌ أكثر سخاءً للتحرُّر البشري أن نذهب إلى ما وراء أفكار الحُكم إلى تقليدٍ أكثر ثراءً من الصراع التحرري، في الفكر والفعل، ومع ذلك سيكون بمقدورنا الكشف على النحو الأمثل عن المعتقدات التقليدية السائدة لو أننا تفهّمنا التقليد الأدبي والخبرة التاريخية التي ينبع منها ذلك التقليد.

المؤلفة في سطور:

إلين ميكسِنز وود

مُنظِّرة سياسية رائدة ومؤرخة بارزة، لها الكثير من الأعمـال التـي تتسم بالأصالة وسعة النطاق. عملت أستاذة للعلوم السياسية في جامعة يورك بتورونتو لسنواتٍ عديدة، وألّفت كتبًا عدة، منها:

Democracy Against Capitalism و ***The Pristine Culture of Capitalism*** و ***The Origin of Capitalism***.

المترجم فى سطور:

محمد فتحي خضر

مترجم مصري، ترجم خلال حياته المهنية وراجع عشرات الكتب من الإنجليزية إلى العربية في مجالات متعددة أبرزها الثقافة العلمية والتاريخ والاقتصاد والسياسة، وذلك بالتعاون مع مؤسسات عربية مرموقة أهمها المركز القومي للترجمة، ومؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، وكلمات عربية للترجمة والنشر، ومشروع "ترجم" التابع لمؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، ومجموعة النيل العربية، ومكتبة جرير.

من أبرز الكتب التي ترجمها في مجال الثقافة العلمية:

- الجينوم
- البدايات: ١٤ مليار عام من تطور الكون
- طفرات علمية زائفة
- فيزياء الجسيمات: مقدمة قصيرة
- المجرَّات: مقدمة قصيرة
- الأسلحة النووية: مقدمة قصيرة
- الجائزة الكونية الكبرى
- عجائب الفيزياء: ألغاز ومفارقات
- النسبية: مقدمة قصيرة
- علم الكونيات: مقدمة قصيرة
- التطور: مقدمة قصيرة

كما ترجم في مجالات التاريخ والاقتصاد والسياسة وغيرها الكتب التالية:

- مقدمة في النظرية السياسية الدولية
- أخلاقيات الرأسمالية
- سلطة النفط والتحول في ميزان القوى العالمية
- التراث الكلاسيكي: مقدمة قصيرة
- المكتبة في القرن الحادي والعشرين
- الأمم المتحدة: مقدمة قصيرة
- المدرسة النمساوية في الاقتصاد
- الحرب الباردة: مقدمة قصيرة
- رعاية الأطفال الصغار والرُّضع
- التنين الصيني وسباق التكنولوجيا

التصحيح اللغوى: محمود فتحى

المشرف على إنتاج المطبوعات: حسن كامل



في هذا الكتاب الاستثنائي تُعيد إلين ميكسِنز وود كتابة تاريخ النظرية السياسية؛ إذ تتتبَّع تطوُّر التقليد الغربي بداية من الحقبة الكلاسيكية القديمة وحتى القرون الوسطى، وذلك من منظور التاريخ الاجتماعي، وهي في هذا تتحرَّى نهجًا مختلفًا اختلافًا كبيرًا ليس فقط عن التاريخ التقليدي المجرَّد للأفكار، بل أيضًا عن النُّهج غير السياقية الأخرى.

تتعامل المؤلفة مع المفكرين البارزين بوصفهم بشرًا منخرطين بقلوبهم فيما يكتبون؛ فتدْرُس أفكارهم ليس فقط في سياق اللغة السياسية بل بوصفها استجاباتٍ إبداعية للعلاقات والصراعات الاجتماعية الدائرة في أزمنتهم وأماكنهم. تُحدِّد إلين ميكسِنز وود علاقة مميزة للغاية بين المِلْكية والدولة في التاريخ الغربي، وتُبيِّن كيف أن كتابات النظرية السياسية الغربية، تلك الكتابات التي كتبها بالأساس أفراد من الطبقات المسيطرة أو وكلاء لها، قد تشكَّلت عن طريق التفاعل المعقد بين طبقات المنتفعين والعمال والدول. وترى المؤلفة أن النظرية السياسية الغربية تَدين بالكثير من قوتها، ومواطن الإبهام بها في حقيقة الأمر، لهذه العلاقات المعقدة والمتناقضة في أحيانٍ كثيرة.

وبدايةً من أفلاطون وأرسطو وإسخيلوس وسوفوكليس في دولة المدينة الإغريقية، مرورًا بشيشرون في الجمهورية الرومانية، والقديس بولس والقديس أوغسطينوس في الإمبراطورية الرومانية، ووصولًا إلى ابن رُشد وتوما الأكويني ومارسيليوس البادوفي ووِيليام الأوكامي في القرون الوسطى؛ يستكشف هذا الكتابُ الثريُّ أعمالَ مفكرين لا تزال أفكارهم تترك بصمتها على عالمنا المعاصر.

تصميم الغلاف: عبد الله البسيوني